GEORG LUKÁCS

HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE

CLASE

CLASE

HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE

GEORG LUKÁCS

HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE

Filosofía



EDITORIAL DE CIENCIAS SOCIALES

Título original en alemán: GESCHICHTE UND KLASSEN-
BEWUSSTSEIN
Traducción del francés: Francisco Duque, cotejada con la traducción italiana por Giannina Bertorelli.

DISEÑO: ROBERTO CASANUEVA
Edición: Teresa Blanco

Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro, calle 19 Nro. 1002, Vedado, La Habana, Cuba.

NOTA A LA EDICIÓN

El nombre de George Lukács se ubica entre los teóricos más destacados del pensamiento marxista en nuestro siglo. Nacido en 1885, se forma bajo la influencia del pensamiento de Georg Simmel y Max Weber, y con este bagaje inicial aborda la problemática hegeliana y posteriormente la marxista.

Lukács se vincula al movimiento revolucionario encabezado por Béla Kun que culmina en la formación de la efímera República de los Consejos en Hungría, en 1919. En 1923 aparece Historia y conciencia de clase, *publicada por la editorial «Malik» de Berlín. Forma el texto un conjunto de ensayos breves, que constituyen su obra más influyente y más controvertida.*

Historia y conciencia de clase *retorna a la cuestión de la validación de la relación objeto-sujeto en el sentido en que fue esbozada por Marx y que interviene en la creación misma del materialismo histórico. Y lo hace en el contexto de la problemática marxista madura, y vale decir de la problemática marxista-leninista, puesto que* ¿Qué hacer? *ha sido manejado por Lukács. Al decir «retorna» se significa un hecho: el discurso sobre el tema en el período que media entre su tratamiento expreso por Marx (1845) y la preparación de la obra de Lukács (1918-1922) se ha desenvuelto dentro de los límites de una teoría del conocimiento tradicional. En* Historia y conciencia de clase *reaparece el nexo objeto-sujeto considerado en la medida en que trasciende la relación cognoscitiva monista a que había sido circunscrito y en su verdadera dimensión estructural y funcional dentro de la dinámica del sistema social.*

La posición de Lukács se enmarca en coordenadas estrictamente teóricas y ocurre en un momento de características muy especiales que no pueden dejarse de reconocer. La crisis revolucionaria de principios de siglo ha tocado a su fin con el saldo siguiente: se consolida la dictadura del proletariado y se inicia el proceso de construcción socialista en la URSS con la ausencia lamentablemente temprana de Lenin, su cabeza directriz insustituible, y sin punto de apoyo externo ya que los demás esfuerzos revolucionarios del período han fracasado. En el resto del movimiento comunista europeo, especialmente dentro de la socialdemocracia alemana, su bastión más sólido, predomina una fuerte corriente reformista o aun en las fracciones de izquierda más consecuentes, de impotencia casi absoluta. Frente a esto, en el plano teórico es bien conocido el proceso que se inició, con la muerte de Lenin y que condujo a un conjunto de mecanismos de restricción teórica que se harán típicos y que encuentran explicación en un contexto

más amplio de circunstancias históricas. La obra de Lukács, que ve la luz en este entorno, resulta condenada en el V Congreso de la Internacional Comunista en 1924, por boca de Zinoviev conjuntamente con Marxismo y filosofía de Karl Korsch, y le vale la expulsión del CC del Partido Comunista Húngaro.

La condenación del libro y sus implicaciones inmediatas provocan en Lukács un efecto singular. A diferencia de otros teóricos marxistas de la época cuya producción tuvo un destino semejante (Korsch, Bloch), Lukács antepuso la defensa de su derecho de pertenencia oficializada al marxismo a la opción de abandonar el reconocimiento partidario para concentrarse en un quehacer teórico dentro de un marco ilusorio de libertades y de responsabilidades estrictamente personales. Lukács nunca dejó de militar en las filas del partido comunista, y esto lo distingue definitivamente de Korsch, de Bloch y de otros contemporáneos. Desde 1930 hasta la liberación de Hungría vive y produce en la Unión Soviética.

Sin embargo, el curso de su trayectoria teórica queda marcado por los hechos de 1924. No le vale su brillante ensayo sobre Lenin (que es a su vez una ratificación de criterios en el leninismo) como crédito para una posible rectificación de la sanción oficial. Desde entonces su centro de atención deriva cada vez con más acento de la problemática política y del proyecto de realización revolucionaria hacia los problemas de la creación artística y literaria a los que ya había dedicado trabajos de juventud.

Desde su ensayo sobre Lenin, Lukács se aleja muy raras veces de la problemática estética, y solamente en dos ocasiones en empeños verdaderamente significativos. En El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, especie de saldo a una deuda de formación. Después de la II guerra mundial publica El asalto a la razón que pretende explicar el enraizamiento del nacionalsocialismo en la perspectiva del irracionalismo alemán a partir de las doctrinas de Nietzsche y Schopenhauer. El texto de este ensayo tiene que ver mucho más directamente con la historia de la filosofía occidental que con la problemática ideológica y política del nacionalsocialismo.

Por lo demás el recuento de su producción importante a partir de la década del '30 lo dan los hitos siguientes: La novela histórica (1937), publicado por entregas en la revista Literaturni Kritik, en la URSS. Los trabajos sobre Balzac, Goethe, Thomas Mann, el realismo alemán del siglo XIX. El grupo de ensayos que integran las Aportaciones a la historia de la estética (1954) que fueron escritos entre 1932 y 1952. Los prolegómenos a una estética marxista, en que procura una fundamentación a su monumental Estética, a la que parece haber decidido consagrar la última etapa productiva de su vida y que cuenta ya con cuatro volúmenes publicados.

La extensa obra estética de Lukács —que interesa por su profundidad desde antes de Historia y conciencia de clase— *constituye materia obligada de referencia, tal vez la más completa en el género desde una óptica inequívocamente interna al pensamiento marxista contemporáneo. Subyace a la obra el esfuerzo más coherente que se ha llevado a cabo hasta hoy por racionalizar la afirmación de un realismo supuestamente inherente a la creación artística y literaria en el ámbito de las relaciones socialistas.*

Desde la edición original de Historia y conciencia de clase *sólo fue reeditada en 1957 en francés por «Éditions de Minuit», sin la autorización del autor. Recientemente fue publicada en italiano, esta vez con el consentimiento de Lukács, y con un prefacio que escribió a propósito en 1967, y en el que será necesario detenerse.*

A más de cuarenta años de distancia, Lukács critica el libro desde sus actuales posiciones. Se entremezclan en el texto del prefacio un conjunto de argumentos críticos que si bien unos pueden resultar válidos, otros pueden estar sujetos a polémica. Sin embargo, se ha preferido la inclusión del mismo en esta edición para que el lector tenga los elementos de análisis, que toda lectura rigurosa supone para una cabal comprensión de los valores perdurables que en la obra se encuentran; lo que motivan que la misma sea hoy nuevamente impresa.

EL EDITOR

PREFACIO

En un viejo escrito autobiográfico (1933), he definido la primera etapa de mi evolución como mi camino hacia Marx. Los ensayos reunidos en el presente libro caracterizan mis verdaderos años de aprendizaje del marxismo. Al recoger y publicar aquí los documentos más importantes de ese período (de 1918 a 1930) quiero subrayar precisamente su carácter de intentos, sin atribuirles en modo alguno un significado actual en la lucha presente por un marxismo auténtico. Esta puntualización es un imperativo de honradez intelectual si se tiene en cuenta toda la incertidumbre que hoy existe acerca de cuál es el que debemos considerar como núcleo fundamental, y método permanente del marxismo. Por otro lado, cualquier esfuerzo para captar correctamente la esencia del marxismo puede tener una importancia documental, a condición de que se logre mantener una actitud suficientemente crítica, tanto con relación a esos esfuerzos como con respecto a la situación actual. Por consiguiente, los ensayos de este libro no ilustran sólo los momentos de mi evolución personal, sino que muestran al propio tiempo las etapas de un camino más general; etapas que, una vez que se haya adoptado la suficiente distancia crítica, no carecen de significado también para comprender la situación actual y superarla.

Como es natural, no me es posible caracterizar correctamente mi actitud de 1918 con respecto al marxismo sin remitirme brevemente a su prehistoria. En el esbozo autobiográfico que acabo de mencionar, he recordado que leí algo de Marx ya siendo estudiante de bachillerato. Más tarde, en 1908 aproximadamente, tomé en consideración también El capital *para dar un fundamento sociológico a mi monografía sobre el drama moderno. Me interesaba entonces sobre todo el Marx «sociólogo», que yo miraba a través de lentes metodológicas ampliamente condicionadas por Simmel y Max Weber. Reanudé mis estudios sobre Marx durante la primera guerra mundial, impulsado esta vez por intereses filosóficos generales y bajo el influjo predominante, no ya de los estudiosos contemporáneos de las «ciencias del espíritu», sino de Hegel.*

Naturalmente, aun esta influencia hegeliana era muy discorde. Por un lado, Kierkegaard había desempeñado un papel importante en mi formación juvenil —en Heidelberg, en los últimos años de la preguerra me proponía incluso ocuparme de su crítica a Hegel en un ensayo monográfico—; por el otro, el carácter contradictorio de mis ideas sociopolíticas me inclinaba hacia el sindicalismo y sobre todo la filosofía de Sorel. Yo trataba de superar el radicalismo burgués, pero rechazaba la teoría socialdemócrata (especialmente la de Kautsky). Erwin Szabe, guía espiritual de la

oposición húngara de izquierda en la socialdemocracia, llamó mi atención sobre Sorel. Además, durante la guerra leí las obras de Rosa Luxemburgo. Todo esto daba como resultado una amalgama, internamente contradictoria en la teoría, que se volvería decisiva para mi pensamiento en los años de la guerra y de la inmediata posguerra.

Creo que si quisiéramos reconducir a un único denominador «desde el punto de vista de las ciencias del espíritu» las patentes contradicciones de aquel período, para reconstruir una evolución espiritual orgánica e inmanente, nos alejaríamos de la verdad efectiva. Si se admite, en el caso de Fausto, que un mismo pecho puede albergar dos almas, ¿por qué no ha de ser posible reconocer la acción simultánea y contradictoria de tendencias espirituales opuestas en un mismo hombre, un hombre normal que pasa de una clase a la otra, en el proceso de una crisis mundial? Yo por lo menos, en la medida en que puedo volver con la memoria a aquellos años, encuentro en mi mundo ideal de entonces tendencias simultáneas, por un lado, hacia la asimilación del marxismo y la activación política y, por el otro, hacia una constante intensificación de planteamientos caracterizados por un puro idealismo ético.

La lectura de mis artículos de aquel período no puede sino confirmar esta existencia simultánea de contrastes netos. Si pienso, por ejemplo, en mis ensayos literarios de esa época, que no son ni muy numerosos ni muy importantes, encuentro que muchas veces el idealismo agresivo y paradójico que los matiza es superior al de mis primeras obras. Pero al mismo tiempo avanza también el proceso irrefrenable de asimilación del marxismo. Así, si yo veo en este dualismo desarmónico la línea fundamental que caracterizó las ideas de aquellos años no se debe llegar por eso al extremo opuesto, a presentar una especie de cuadro en blanco y negro, como si una positividad revolucionaria en lucha contra la negatividad de las supervivencias burguesas agotara la dinámica de estas oposiciones. El tránsito de una clase a la clase que le es específicamente enemiga es un proceso muy complejo. Si me miro a mí mismo hacia atrás en el tiempo, veo que mi actitud con respecto a Hegel, mi idealismo ético, con todos sus elementos de anticapitalismo romántico, contenían sin embargo algo positivo para la imagen del mundo que surgía para mí de esa crisis: desde luego, tuve primero que superar esas tendencias en tanto que tendencias dominantes, y aun codeterminantes, hasta que —modificadas varias veces radicalmente— se trasformaron en elementos de una nueva imagen del mundo, ya unitaria. Es más, tal vez cabe afirmar aquí que mi propio conocimiento íntimo del mundo capitalista intervino en esta nueva síntesis como algo parcialmente positivo. Nunca incurrí en el error, que he observado en muchos obreros e intelectuales pequeñoburgueses, un error impuesto, en último análisis, por el mundo capitalista. Me ha preservado de ello el odio que se remonta al período de mi adolescencia, un odio lleno de desprecio hacia la vida en el capitalismo.

Pero no siempre la confusión es el caos. Hay en ella tendencias que, si bien a veces pueden reforzar temporalmente las contradicciones internas, acaban sin embargo por hacerlas explícitas. Así, la ética representaba un estímulo hacia la praxis, hacia la acción, es decir, la política, y por ende hacia la economía: todo esto llevaba a una profundización teorética y finalmente a la filosofía del marxismo. Por supuesto, se trata de tendencias que habitualmente sólo se desarrollan de una forma lenta y no homogénea. Ya durante la guerra, después de la revolución rusa, empezó a hacerse sentir una orientación de este tipo. Como observo en el prefacio de la nueva edición, la Teoría de la novela *surgió cuando todavía dominaba un estado de desesperación general: no debe asombrarnos, pues, el hecho de que en ella yo viera el presente, al estilo de Fichte, como una condición de contaminación total, ni de que cualquier perspectiva o solución resultara una vana utopía. Una perspectiva para el futuro se abrió ante mí en la propia realidad, sólo con la revolución rusa, con el derrocamiento del zarismo y, con más razón, con el del capitalismo. A pesar de que nuestro conocimiento de los hechos y los principios fuera todavía muy limitado y poco seguro, vimos sin embargo que —¡por fin!— se abría ante la humanidad un camino que nos llevaría más allá de la guerra y del capitalismo. Ciertamente, al hablar de este entusiasmo no debemos tratar de embellecer el pasado. Yo también —y aquí hablo a título exclusivamente personal— viví un breve momento de transición, cuando las últimas vacilaciones ante la decisión última y definitivamente correcta hicieron surgir provisionalmente una malograda cosmesis espiritual, adornada con argumentos de complacida abstracción. Pero la decisión ya era inevitable. El breve ensayo* Táctica y ética *muestra sus motivos humanos interiores.*

En cuanto a los pocos ensayos del período de la República Húngara de los Concejos y a su preparación, no hay mucho que decir. Nosotros estábamos —y yo lo estaba tal vez menos que nadie— espiritualmente muy poco preparados para las grandes tareas que teníamos por delante; nuestro entusiasmo trató, simple pero honestamente, de sustituir a la ciencia y a la experiencia. Me limitaré a recordar los únicos hechos que aquí nos interesan en particular: teníamos escaso conocimiento de la teoría leninista de la revolución, de su prosecución esencial del marxismo en estos campos. Sólo se habían traducido y nos eran accesibles pocos artículos y opúsculos y, en cuanto a los hombres que habían participado en la revolución rusa, algunos eran poco dotados desde el punto de vista teórico (como Szamueli) y otros estaban, desde el punto de vista intelectual, bajo la influencia de la oposición rusa izquierda (como Bela Kun). Hasta la emigración vienesa no me fue posible alcanzar un conocimiento más profundo de Lenin como teórico, de modo que también en mi pensamiento de entonces hubo una operación dualista. Por un lado, no logré asumir una actitud de principio correcta con respecto a los errores oportunistas fatales de la política de entonces, ni tampoco con respecto

a la solución puramente socialdemócrata del problema agrario; por el otro, mis propias tendencias intelectuales en el dominio de la política cultural me impulsaban hacia una postura abstractamente utopista. Hoy, a la distancia de casi medio siglo, me parece asombroso que hayamos logrado dar vida a no pocas cosas susceptibles de desarrollo. (Para no salirnos del ámbito de la teoría, quisiera recordar que ya en ese período estaba redactando los dos ensayos ¿Qué es el marxismo ortodoxo? y El cambio de función del materialismo histórico. Aunque los elaboré luego para Historia y conciencia de clase, no modifiqué su orientación fundamental.)

La emigración a Viena inicia un período de estudios dedicados sobre todo al conocimiento de las obras de Lenin, estudios que desde luego no me alejaron ni por un instante de la actividad revolucionaria. Era necesario ante todo dar una continuidad al movimiento obrero revolucionario en Hungría, encontrar consignas y adoptar medidas que fueran capaces de mantener su fisonomía a pesar del «terror blanco» y promover el desarrollo, de rechazar las calumnias contra la dictadura —tanto las de la reacción como las de los socialdemócratas— e iniciar al propio tiempo una autocrítica marxista de la dictadura del proletariado. Además, en Viena nos encontramos con la corriente del movimiento revolucionario internacional. En aquella época, los emigrados húngaros eran tal vez los más numerosos y los más divididos, pero no eran los únicos. De una forma más o menos estable, en Viena vivieron como emigrados muchas personas procedentes de los países balcánicos y de Polonia; además, Viena era un centro internacional de tránsito, donde entrábamos constantemente en contacto con comunistas alemanes, franceses, italianos, etc. No debe extrañarnos, pues, que la revista Kommunismus, surgida en esas circunstancias, se convirtiera por algún tiempo en el órgano principal de las corrientes de extrema izquierda en la III Internacional. Además de los comunistas austríacos y de los emigrados húngaros y polacos, que constituían el núcleo directivo interno y el grupo de colaboradores permanentes, también simpatizaron con la revista, y aportaron sus esfuerzos, italianos de extrema izquierda como Bordiga y Terracini, holandeses como Pannekoek y Roland Holst, etc.

En estas circunstancias aquel dualismo de tendencias en mi evolución del que ya hemos hablado, no sólo alcanzó su punto culminante sino que asumió además una nueva forma de doble cristalización, en el terreno práctico y el teórico. Como miembro del colectivo interno de la revista Kommunismus participé intensamente en la elaboración de una línea politicoteórica «de izquierda». Esta línea se basaba en la confianza, todavía muy viva entonces, de que la gran oleada revolucionaria que había de llevar en breve al mundo entero, o por lo menos a toda Europa, al socialismo no había refluido en absoluto a pesar de las derrotas sufridas en Finlandia, en Hungría y en Munich. Acontecimientos como el putsch de Kapp, la ocupación de las fábricas en Italia, la guerra soviético-polaca y, finalmente, la «acción de marzo» reforzaron en

nosotros la convicción de que la revolución mundial se acercaba rápidamente, de que la trasformación total del mundo civilizado estaba próxima. Cuando hablamos del sectarismo del principio de los años veinte, no se debe pensar en aquella forma específica de sectarismo que se desarrolló en la praxis stalinista. Este último se proponía ante todo poner a salvo de cualquier reforma las relaciones de poder ya constituidas y, por consiguiente, tenía un carácter conservador en sus objetivos y burocrático en sus métodos. El sectarismo de los años veinte, en cambio, se proponía objetivos caracterizados por un utopismo mesiánico, y en el fondo de sus métodos se encontraban actitudes antiburocráticas. Estas dos tendencias, sectarias las dos, tienen en común únicamente la forma en que se designan: desde el punto de vista interno, presentan contrastes muy grandes. (Que ya entonces se hubieran introducido en la III Internacional las costumbres burocráticas de Zinovieiev y sus secuaces es ciertamente un hecho real, así como también es cierto que en los últimos años de su enfermedad Lenin se vio atenazado por la preocupación de cómo combatir, sobre la base de la democracia proletaria, la burocratización creciente y espontánea de la República de los Concejos. Pero aquí también es visible la diferencia entre el sectarismo actual y el de entonces. Mi ensayo sobre los problemas de la organización en el partido húngaro está dirigido contra la teoría y la praxis de Zinovieiev y Bela Kun.)

Nuestra revista contribuía al sectarismo mesiánico porque aplicaba el método más radical en todos los asuntos, proclamando en todos los campos una ruptura total con las instituciones y las formas de vivir heredadas del mundo burgués. Se trataba, pues, de reforzar una conciencia de clase sin falsificaciones en las vanguardias, en los partidos comunistas y en las organizaciones juveniles comunistas. Un ejemplo típico de esta actitud es mi ensayo polémico contra la participación en los parlamentos burgueses. El resultado de ese ensayo, la crítica de Lenin, fue lo que me impulsó a tratar de superar el sectarismo. Lenin llamaba la atención sobre una diferencia, o mejor dicho, una oposición decisiva: el hecho de que una institución esté superada desde el punto de vista histórico universal —por ejemplo, de que el parlamento esté superado por los soviets— no significa en modo alguno que se deba rechazar la participación táctica en ella, sino todo lo contrario. Esta crítica, cuya validez reconocí inmediatamente, me obligó a establecer un nexo más diferenciado y mediato entre mis perspectivas históricas y la táctica cotidiana, y representa así el inicio de un viraje en mis ideas. Pero se trataba de un viraje dentro de una visión del mundo que seguía siendo sustancialmente sectaria. Esto se vio al año siguiente, cuando, a pesar de que consideraba críticamente algunos errores tácticos particulares de la «acción de marzo», la sostuve sin embargo en su totalidad con una actitud críticamente sectaria.

Aquí precisamente es donde llega a expresarse de modo directo la oposición dualista, tanto objetiva como interior, presente en

 las concepciones políticas y filosóficas de entonces. Mientras en la vida internacional toda la pasión intelectual de mi mesianismo revolucionario podía desplegarse libremente, el movimiento comunista, que poco a poco se iba organizando en Hungría, me ponía ante decisiones cuyas consecuencias de orden general y personal, inmediatas y a largo plazo, era necesario tener en cuenta, para fundamentar en ellas las decisiones sucesivas. Naturalmente, me encontré en esta situación ya en la República de los Concejos. Y ya entonces la necesidad de no dejar que mi pensamiento se orientara únicamente según perspectivas mesiánicas me impuso más de una decisión realista, tanto en el Comisariado del Pueblo para la Instrucción como en la circunscripción de cuya dirección política yo era responsable. La confrontación con los hechos, la necesidad de buscar lo que Lenin había llamado «el eslabón más cercano de la cadena», llegó a ser para mí, entonces, más inmediata y urgente que nunca. El contenido en apariencia puramente empírico de esas decisiones influyó profundamente en mi actitud teórica. Esta última tuvo que ajustarse a las tendencias y situaciones objetivas existentes; si se quería llegar a una decisión correctamente fundamentada en principio, no se podía permanecer prisioneros de la inmediatez de los hechos: había que tratar constantemente de poner al descubierto las mediaciones, a menudo ocultas, que habían llevado a esa situación y sobre todo prever cuáles situaciones surgirían probablemente de ella, para determinar la praxis sucesiva. La propia vida me sugirió entonces una actitud mental que a menudo contrastaba con mi mesianismo revolucionario utópico de marca idealista.

El dilema se agudiza aún más por la presencia, en la dirección práctica del partido húngaro, de una corriente opuesta, una corriente sectaria del tipo burocrático moderno, es decir, el grupo del seguidor de Zinovieiev, Bela Kun. En el plano puramente teórico, hubiera podido refutar sus concepciones como concepciones falsamente de izquierda, pero en la práctica sus proposiciones sólo podían combatirse con un llamado a la realidad cotidiana, que a menudo era muy prosaica y sólo a través de mediaciones muy amplias podía relacionarse con la perspectiva de la revolución mundial. Como me ha sucedido con frecuencia, también en ese caso tuve suerte: quien encabezaba la oposición contra Bela Kun era Eugen Landler, un hombre dotado de una inteligencia notable, sobre todo práctica, y también de una gran sensibilidad por los problemas teóricos, con tal de que estuvieran realmente ligados, aunque fuera indirectamente, a la praxis revolucionaria; un hombre cuya profunda actitud interior estaba determinada por su íntima compenetración con las masas. Su protesta contra los proyectos burocrático-aventureristas de Kun me conquistó inmediatamente y siempre estuve a su lado a partir del momento mismo en que se inició la lucha de fracciones. No puedo detenerme aquí a hablar ni siquiera de los detalles más importantes, y a menudo también interesantes desde el punto de vista teórico, de esta lucha interna de partido; quisiera recordar

sin embargo, que la escisión metodológica en mis ideas se profundizó y se trasformó en una escisión teórico-práctica: en las grandes cuestiones internacionales de la revolución seguí sosteniendo las tendencias de extrema izquierda; pero como miembro del partido húngaro me convertí en adversario encarnizado del sectarismo de Kun. Todo esto se hizo evidente en la primavera de 1921. En relación con la línea húngara yo sostuve, de acuerdo con Landler, una política enérgicamente antisectaria, mientras que en el plano internacional y en el teórico era al propio tiempo un defensor de la «acción de marzo». Esta simultaneidad de tendencias opuestas alcanzaba así su punto culminante. Cuando se agudizaron las divergencias en el interior del partido húngaro y con los primeros movimientos espontáneos de los obreros más radicales en Hungría, el influjo de las ideas teóricas correspondientes se reforzó también en mi pensamiento aunque no llegó a adquirir la superioridad sobre todas las demás, y a pesar de que la crítica de Lenin había sacudido con fuerza mis ideas acerca de la «acción de marzo».

En este período de transición y de crisis interior surgió Historia y conciencia de clase, *que redacté en 1922. Consistía, en parte, en relaboraciones de textos anteriores: a los escritos de 1918 se añadió el ensayo acerca de la «Conciencia de clase» (de 1920). Los dos estudios acerca de Rosa Luxemburgo, así como «Legalidad e ilegalidad» se incluyeron sin modificaciones sustanciales. Totalmente nuevos son solamente los dos ensayos más importantes e indudablemente de mayor envergadura: «La cosificación y la conciencia del proletariado» y el estudio sobre las cuestiones organizativas (para este último, el ensayo «Cuestiones organizativas de la iniciativa revolucionaria», escrito inmediatamente después de la «acción de marzo» y publicado en la revista* Die Internationale *en 1921, me sirvió como estudio preparatorio). Por consiguiente, desde el punto de vista literario,* Historia y conciencia de clase *representa la conclusión y la síntesis de aquel periodo de mi evolución que se inició en los últimos años de a guerra. Conclusión que ciertamente ya contenía en sí, por lo menos en parte, los primeros síntomas de un estado de transición hacia una mayor claridad, aunque esas tendencias no lograran desplegarse de modo efectivo.*

Esta lucha entre orientaciones opuestas, a propósito de las cuales no siempre se puede hablar de una victoria o de una derrota, hace más difícil hoy la tarea de evaluar y caracterizar de forma unitaria el libro. Pero se puede tratar por lo menos de poner de relieve sus motivos dominantes. Hay que observar ante todo que —en discordancia total con las intenciones subjetivas del autor—, Historia y conciencia de clase *representa objetivamente una tendencia en la historia del marxismo, tendencia que, a pesar de diferenciaciones notables en la fundamentación filosófica y en las consecuencias políticas, va dirigida contra los fundamentos de la ontología del marxismo. Pienso en aquella inclinación a interpretar el marxismo exclusivamente como teoría de la sociedad, como*

filosofía de lo social, y a ignorar o rechazar su posición con respecto a la naturaleza. Ya en los años anteriores a la primera guerra mundial, esta tendencia estaba representada por marxistas de orientaciones diversas como Max Adler y Lunacharski; en nuestros días se le encuentra —probablemente no sin una cierta influencia de Historia y conciencia de clase— *sobre todo en el existencialismo francés y en su ámbito ideológico circundante. Sobre este problema, mi libro asume una posición muy decidida: en varios pasajes se afirma que la naturaleza es una categoría social, y la concepción global del libro está orientada en el sentido de que sólo el conocimiento de la sociedad y de los hombres que viven en ella es filosóficamente importante. Ya los nombres de los defensores de esta tendencia indican que no se trata de una verdadera corriente; yo mismo conocía entonces a Lunacharski sólo de nombre y siempre he rechazado a Max Adler por kantiano y socialdemócrata. Pero, si se mira más de cerca, se descubren algunos rasgos comunes. Es evidente, por un lado, que esta concepción materialista de la naturaleza conlleva una separación realmente radical entre la concepción del mundo burguesa y la socialista; sustraerse a esta problemática significa atenuar los contrastes filosóficos y, por ejemplo, impedir una elaboración decidida del concepto materialista de la praxis; por el otro, esta aparente superioridad de las categorías sociales repercute desfavorablemente sobre sus funciones cognoscitivas auténticas; también su carácter peculiar, específicamente marxista, resulta atenuado y a menudo se disminuye inconcientemente su superación real del pensamiento burgués.*

En esta crítica, me limito naturalmente a Historia y conciencia de clase, *pero con eso no quiero, en modo alguno, sostener que esta divergencia con respecto al marxismo en otros autores de actitud análoga haya sido menos determinante. En mi libro repercute inmediatamente, introduciendo confusiones decisivas, sobre la concepción de la propia economía que, en relación con el método, hubiera podido representar aquí el punto central. Es cierto que se intenta hacer inteligibles todos los fenómenos ideológicos a partir de su base económica; sin embargo, el ámbito de la economía queda reducido, ya que se le sustrae su categoría marxista fundamental: el trabajo como mediador del intercambio orgánico entre la sociedad y la naturaleza. Pero esta es la consecuencia obvia de una actitud metodológica semejante. De ello se sigue que también se disuelven los más importantes y verdaderos pilares de la visión marxista del mundo, y el intento de sacar las últimas consecuencias revolucionarias del marxismo con extremo radicalismo sigue necesariamente sin una auténtica fundamentación económica. Sobra decir que también se disuelve aquella interacción que subsiste entre el trabajo considerado en sentido auténticamente materialista y la evolución de los hombres que trabajan. La gran idea de Marx, según la cual «la producción por la producción no significa otra cosa que* el desarrollo de las fuerzas productivas humanas y por ende el desarrollo de la ri-

queza de la naturaleza humana como fin en sí», *se encuentra*
fuera del ámbito que Historia y conciencia de clase *se propone considerar. La explotación capitalista pierde este aspecto objetivamente revolucionario y no se comprende el hecho de que «este desarrollo de las facultades del género* hombre, *aunque se logre sobre todo a expensas de la mayoría de los individuos y de ciertas clases de hombres, acaba por romper este antagonismo y por coincidir con el desarrollo del individuo, de modo que un grado más alto de evolución de la individualidad sólo se alcanza al precio de un proceso histórico en el cual los individuos son sacrificados»* (Teorías sobre la plusvalía). *De este modo, la presentación tanto de las contradicciones del capitalismo como del revolucionamiento del proletariado reciben involuntariamente el acento de un subjetivismo dominante.*

Se reduce así y se deforma también el concepto de praxis, que es fundamental para este libro. También en relación con este problema quise partir de Marx y traté de liberar sus conceptos de todas las deformaciones burguesas tardías, para hacerlos aptos a las necesidades del gran salto revolucionario en el presente. Ante todo, en aquel tiempo no me cabía la menor duda de que era necesario superar de forma radical el carácter meramente contemplativo del pensamiento burgués. Por consiguiente, la concepción de la praxis revolucionaria de este libro es algo excesiva, lo que estaba de acuerdo con el utopismo mesiánico del comunismo de izquierda de entonces, pero no con la auténtica teoría de Marx. Desde el punto de vista de aquel período histórico, es comprensible que, en la lucha contra las concepciones burguesas y oportunistas en el interior del movimiento obrero —que exaltaba un conocimiento aislado de la praxis, presuntamente objetivo pero separado efectivamente de cualquier praxis— es comprensible que mi polémica (justificada en gran medida) se dirigiera contra la exaltación y la sobrestimación de la contemplación. La crítica de Marx a Feuerbach reforzó aún más esta actitud mía. Sólo que no tuve en cuenta que sin una base en la praxis real, en el trabajo como su forma originaria y su modelo, la exaltación del concepto de praxis se convierte necesariamente en la exaltación de una contemplación idealista.

Así quise distinguir de cualquier «tanteo de opiniones» empirista (desde luego, esta expresión no estaba de moda entonces) la justa y auténtica conciencia de clase del proletariado, confiriéndole una irrefutable objetividad práctica. Pero no me fue posible llegar solo a la formulación de una conciencia de clase «otorgada». Yo tenía en mente lo que Lenin afirma en ¿Qué hacer? *cuando dice que, a diferencia de la conciencia tradeunionista que surge espontáneamente, la conciencia de clase socialista es introducida «desde fuera», «es decir, fuera de la lucha económica, de la esfera de las relaciones entre obreros y patronos» (Lenin:* Obras completas, ed. Política, La Habana *1963, tomo V, p. 391). Así pues, lo que para mí era una intención subjetiva, para Lenin era el resultado del análisis auténticamente marxista de un mo-*

vimiento práctico en el conjunto de la sociedad; y en mi exposición se convirtió en un resultado puramente espiritual, es decir, en algo esencialmente contemplativo. La conversión de la conciencia «otorgada» en praxis revolucionaria aparece aquí —objetivamente— como un puro milagro.

El hecho de que una intención —correcta, en sí misma— llegara a convertirse en su opuesto es una consecuencia de la concepción abstractamente idealista, ya recordada, de la praxis misma. Lo prueba la polémica —una vez más, no totalmente injustificada— con Engels, que ve en el experimento y en la industria los casos típicos en que la praxis se demuestra como criterio de la teoría. Desde entonces comprendí, como base teórica de la imperfección de la tesis engelsiana, que en el trascurso de su desarrollo (y sin que se modifique su estructura fundamental) el terreno de la praxis se hace cada vez más amplio, más complejo y más mediato que en el simple trabajo, de modo que el simple acto de producir el objeto puede convertirse en la base para la realización inmediatamente correcta de un supuesto teórico, y en esta medida puede valer como criterio para determinar si es justo o falso. Pero no por eso la tarea que Engels le asigna aquí a la praxis inmediata, o sea, la de poner fin a la teoría kantiana de la «cosa en sí inaprehensible», puede considerarse cumplida. Efectivamente, puede suceder que el trabajo no pase de ser una simple manipulación, pasando por alto, espontánea o concientemente, la solución del problema del en sí, o bien ignorándolo totalmente o en parte. La historia nos muestra casos en que una acción prácticamente correcta tiene como base teorías totalmente falsas, que no contienen una aprehensión del en sí en el sentido de Engels. Además, la propia teoría kantiana no niega en modo alguno el valor cognoscitivo ni la objetividad de los experimentos de este tipo, sólo que los relega al ámbito de los simples fenómenos, mientras que el en sí sigue siendo incognoscible. Y el neopositivismo actual pretende apartar de la ciencia todos los problemas de realidad (del en sí), rechazándolos como «no científicos», a pesar de que reconoce todos los resultados de la tecnología y de la ciencia natural. Para que la praxis pueda ejercer aquella función que Engels justamente requería de ella, tiene que elevarse —sin dejar de ser praxis y trasformándose incluso en una praxis más amplia— por encima de esta inmediatez.

Mis perplejidades de entonces ante la solución engelsiana no carecían, pues, de fundamento. Tanto más falsa era, sin embargo, mi argumentación. Era totalmente incorrecto afirmar que «precisamente el experimento implica un comportamiento contemplativo por excelencia». Mi propia descripción refuta esta argumentación. La creación de una condición en la cual las fuerzas naturales por investigar puedan actuar, sin que interfieran en ellas los momentos frenantes del mundo objetivo y los errores de observación del sujeto, es una posición teleológica —al igual que el trabajo mismo—, naturalmente de un tipo particular, y por tanto es también praxis. Igualmente incorrecto es negar la praxis en la

industria y ver en ella «en sentido histórico dialéctico, sólo el objeto y no el sujeto de las leyes sociales». Lo que en esta frase es —parcialmente, muy parcialmente— exacto, sólo concierne a la totalidad económica de la producción capitalista; y no contradice la afirmación de que, además, de ser la síntesis de actos de trabajo teleológicos, todo acto de producción industrial es al propio tiempo, y precisamente en esta síntesis, un acto teleológico y, por consiguiente, práctico. Estos errores filosóficos tienen como resultado que, al analizar los fenómenos económicos, Historia y conciencia de clase no busca su punto de partida en el trabajo, sino sólo en las estructuras más complejas de la economía mercantil avanzada. De modo que, ya de entrada, se priva de perspectivas el enfoque filosófico, de problemas decisivos como el de la relación entre la teoría y la praxis, entre el sujeto y el objeto. En estas premisas sumamente problemáticas y en otras análogas se puede ver la herencia hegeliana no elaborada coherentemente en sentido materialista y, por consiguiente, no superada, en un doble sentido. Recuerdo una vez más un problema central y de principio. Historia y conciencia de clase tiene sin duda el mérito de haber devuelto a la categoría de la totalidad, categoría que la apariencia «científica» del oportunismo socialdemócrata había dejado caer en el olvido, aquel lugar metodológicamente central que siempre ha tenido en las obras de Marx. Yo ignoraba en aquella época que en Lenin actuaran tendencias análogas. (Los fragmentos filosóficos se publicaron nueve años después de Historia y conciencia de clase.) Pero también en este problema Lenin renovaba efectivamente el método de Marx, mientras que yo incurría en un exceso (hegeliano) pues contraponía la importancia metodológica de la totalidad a la prioridad de la esfera económica. «Lo que distingue de modo decisivo al marxismo de la ciencia burguesa no es el predominio de las motivaciones económicas en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad.» El carácter paradójico de esta metodología aumenta aún más porque se ve en la totalidad el vehículo categorial del principio revolucionario en la ciencia: «El dominio de la categoría de la totalidad es el vehículo del principio revolucionario en la ciencia» (Historia y conciencia de clase). Sin duda alguna, estas paradojas metodológicas han desarrollado un papel no insignificante y en muchos aspectos incluso progresivo en la acción ejercida por Historia y conciencia de clase. El recurso a la dialéctica hegeliana representa un duro golpe contra la tradición revisionista; ya Bernstein pretendía suprimir del marxismo todo lo que recordaba la dialéctica hegeliana. Y nada les es más ajeno a sus adversarios teóricos, y sobre todo a Kautsky, que la defensa de esta tradición. Para un retorno revolucionario al marxismo, renovar las tradiciones hegelianas del marxismo era, pues, un deber obvio. Historia y conciencia de clase representa un intento, tal vez el más radical en aquella época, de actualizar el aspecto revolucionario de Marx a través de la renovación y el desarrollo de la dialéctica hegeliana y de su método. Esta empresa era tanto más oportuna por cuanto que, al propio tiempo, en la filosofía

burguesa se hacían sentir, con fuerza cada vez mayor, corrientes que trataban de renovar a Hegel. Desde luego, estas corrientes nunca han dado un relieve fundamental a la ruptura filosófica de Hegel con Kant y, por otro lado, trataban —bajo el influjo de Dilthey— de echar un puente, en la teoría, entre la dialéctica hegeliana y el irracionalismo moderno. Poco después de la publicación de Historia y conciencia de clase, *Kroner identificaba a Hegel como el máximo irracionalista de todos los tiempos y en la sucesiva exposición de Löwith se hace de Marx y de Kierkegaard fenómenos paralelos, surgidos los dos de la disolución del hegelianismo. El contraste con respecto a todas estas corrientes muestra cuán actual era el enfoque de* Historia y conciencia de clase. *Desde el punto de vista de la ideología del movimiento obrero radical, era actual también porque estaba presente en él aquel papel de mediación que Feuerbach desempeñó entre Hegel y Marx, y que Plejanov y otros subestimaron tanto. La idea de la vinculación directa entre Marx y Hegel la expresé de forma explícita sólo unos años más tarde, en el ensayo sobre Moisés Hess, mucho antes de la publicación de los estudios filosóficos de Lenin; pero, en realidad, esta misma idea ya constituía la base de muchas discusiones de* Historia y conciencia de clase.

En este recorrido a grandes pasos, necesariamente sumario, es imposible una crítica concreta de las consideraciones particulares de este libro e indicar, por ejemplo, en qué punto la interpretación de Hegel es progresiva y dónde provoca confusiones. Si es buen crítico, el lector actual encontrará seguramente varios ejemplos de los dos casos. Sin embargo, en relación con la influencia que ejerció en aquel tiempo, y también con una eventual actualidad suya en el presente, hay un problema cuya importancia es determinante y va más allá de todas las consideraciones menores: se trata del problema de la enajenación que yo trato aquí, por primera vez después de Marx, como una cuestión fundamental de la crítica revolucionaria al capitalismo, al identificar sus raíces histórico-teóricas y metodológicas en la dialéctica hegeliana. Desde luego, este problema ya estaba en el ambiente. Unos años más tarde, gracias a Ser y tiempo *de Heidegger, llegó a ser el eje de los debates filosóficos y lo sigue siendo hoy, sobre todo por la influencia de Sartre, de su escuela y sus opositores. La cuestión filosófica que Lucien Goldmann plantea cuando ve en algunos puntos de la obra de Heidegger una réplica a mi libro —que, por supuesto, no cita— podemos pasarla por alto aquí. Afirmar que el problema ya estaba en el ambiente es más que suficiente, sobre todo si se analizan minuciosamente —cosa que es imposible hacer aquí— las razones que habían llevado a esta situación para aclarar su desarrollo ulterior, es decir, la mezcla de ideas marxistas y existencialistas sobre todo en Francia inmediatamente después de la segunda guerra mundial. Prioridad, «influencias», etc., no tienen mucho interés en este sentido. Lo importante es que la enajenación del hombre como problema fundamental del tiempo en que vivimos fue reconocida y admitida*

tanto por pensadores burgueses como proletarios, de orientación sociopolítica de derecha o de izquierda. Por consiguiente, *Historia y conciencia de clase* ejerció una profunda influencia entre los jóvenes intelectuales; conozco a muchos buenos comunistas que se adhirieron al movimiento precisamente por esta vía. No cabe duda de que el hecho de que fuera un comunista el que planteara este problema hegeliano marxista contribuyó en gran medida a hacer que el influjo ejercido por este libro rebasara con mucho los límites del partido.

En cuanto al enfoque del problema mismo, hoy no es difícil ver que se mueve puramente en el espíritu de Hegel. Ante todo, su último fundamento filosófico lo constituye el sujeto-objeto idéntico que se realiza en el proceso histórico. Ciertamente, en Hegel surgió por motivos lógico-filosóficos, ya que el logro del máximo grado del espíritu absoluto en la filosofía, con la desaparición de la enajenación, con el retorno de la autoconciencia a sí misma realiza el sujeto-objeto idéntico. En *Historia y conciencia de clase*, en cambio, este proceso debe ser histórico-social, culminando en el hecho de que el proletariado —en su conciencia de clase— alcanza este grado trasformándose en sujeto-objeto idéntico de la historia. De este modo, efectivamente, Hegel resulta puesto nuevamente de pie; diríase que la construcción lógico-metafísica de la *Fenomenología del espíritu* ha encontrado en el ser y en la conciencia del proletariado una auténtica realización en el terreno ontológico, lo que a su vez da una fundamentación filosófica a la tendencia histórica del proletariado: la de echar las bases de la sociedad sin clases a través de su revolución, la de cerrar la «prehistoria» de la humanidad. Pero, en realidad, ¿el sujeto-objeto idéntico es algo más que una construcción puramente metafísica? A través de un autoconocimiento semejante —por muy justo que pueda ser y aun admitiendo que esté basado en el conocimiento del mundo social— es decir, en un autoconocimiento tan perfecto ¿puede efectivamente realizarse un sujeto-idéntico? Es suficiente formular con precisión esta pregunta para ver que la respuesta ha de ser negativa. El contenido del conocimiento puede retroreferirse al sujeto cognoscitivo, pero no por eso el acto del conocimiento pierde su carácter enajenado. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel rechazó justamente la realización místico-irracionalista del sujeto-objeto idéntico, la «intuición intelectual» de Schelling, y planteó la instancia de una solución filosóficamente racional del problema. Su sano sentido de la realidad hizo que su instancia no pasara de ser una instancia; es cierto que su construcción general del mundo culmina en la perspectiva de su realización, pero nunca muestra de modo concreto, en su sistema, de qué forma pueda satisfacerse esta instancia. El proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia de la humanidad no es, pues, una realización materialista capaz de superar las construcciones intelectuales idealistas: se trata más bien de un hegelianismo más hegeliano que Hegel, de una construcción que se propone objetivamente superar a su propio maestro en la audacia

con qué eleva su pensamiento por encima de cualquier realidad. Esta prudencia de Hegel tiene su base intelectual en la audacia de su concepción fundamental. Hegel es el primero en enfocar el problema de la enajenación como problema fundamental de la posición del hombre en el mundo y con respecto a él. Pero la enajenación es para él, al propio tiempo, con el término de alienación (Entäusserung) *la posición de cualquier objetividad. Si se la concibe coherentemente, la enajenación se identifica así con la objetividad. En la medida en que supera la enajenación, el sujeto-objeto idéntico debe superar al propio tiempo la objetividad. Pero puesto que el objeto, la cosa, existe para Hegel solo como alienación de la autoconciencia, su reasunción en el sujeto representaría el fin de la realidad objetiva y, por ende, de la realidad en general. Ahora bien,* Historia y conciencia de clase *se alinea con Hegel en el sentido de que también en este libro la enajenación está situada en el mismo plano que la objetivación (para usar la terminología de los* Manuscritos económico filosóficos *de Marx). Este fundamental y burdo error contribuyó ciertamente al éxito de* Historia y concienciaa de clase. *Como ya dijimos, desenmascarar la enjenación era un problema que se estaba discutiendo y que poco después se convirtió en una cuestión central de la crítica de la civilización, que estudiaba la condición del hombre en el capitalismo del presente. Para la crítica filosófico-burguesa —baste pensar en Heidegger— era absolutamente obvio sublimar la crítica social en una crítica puramente filosófica, hacer de la enajenación en su esencia social una eterna «condición humana», para usar un término que se puso de moda más tarde. Es evidente que este modo de presentar las cosas en* Historia y conciencia de clase *favoreció actitudes de este tipo, a pesar de que yo me propusiera precisamente lo contrario. La enajenación identificada con la objetivacion era entendida sí como una categoría social —el socialismo hubiera debido superarla—, pero el hecho de que en las sociedades clasistas fuese insuperable y sobre todo su fundamentación filosófica hacían que se le identificara con la «condición humana».*

Tal fue la consecuencia de esa errónea identificación entre conceptos fundamentales opuestos, errónea identificación en la que debemos insistir. En realidad, la objetivación es efectivamente una forma insuperable de expresión en la vida social de los hombres. Si se considera todo lo que es objeto de la praxis, y por ende el propio trabajo sobre todo, es una objetivación, que cualquier forma de expresión humana, y por consiguiente también la lengua. Los pensamientos, los sentimientos humanos, son objetivados, etc., entonces es evidente que estamos frente a una forma universalmente humana de las relaciones de los hombres entre sí. Como tal, la objetivación carece de un índice de valor; lo verdadero es una objetivación al mismo título que lo falso, la liberación no menos que la subyugación. Sólo cuando las formas objetivadas en la sociedad reciben funciones que ponen la esencia del hombre en conflicto con su ser, subyugando, deformando y lace-

tando la esencia humana a través del ser social, sólo entonces surge la relación objetivamente social de la enajenación y, como necesaria consecuencia, la enajenación interna con todos sus aspectos subjetivos. En Historia y conciencia de clase no reconocí esta dualidad. De ahí su concepción histórico-filosófica fundamental falsa y deformada. (Notemos de paso que también el fenómeno de la cosificación, afín pero no idéntico, ni social ni conceptualmente, al de la enajenación es usado en el libro como sinónimo de ésta.)

No es posible agotar en pocas líneas esta crítica a los conceptos fundamentales. Pero aun si nos limitamos estrictamente a las cuestiones centrales, hay que recordar brevemente la negación del carácter de reflexión en el conocimiento. Esta negación tenía dos motivos. El primero era la profunda aversión por el fatalismo mecanicista que actúa habitualmente en el interior de aquel materialismo mecanicista contra el cual protestaba apasionadamente —una vez más, no sin justificación— mi utopismo mesiánico de entonces, el predominio de la praxis en mi pensamiento. El segundo motivo surgía a su vez de no haber reconocido que la praxis se origina y radica en el trabajo. El trabajo más primitivo, el propio acto de recoger piedras por parte del hombre primitivo, presupone una correcta reflexión de la realidad que está directamente en discusión. De hecho, ninguna posición teleológica puede lograrse con éxito sin una imagen reflejada inmediata, por muy primitiva que sea, de la realidad que tiene prácticamente como objetivo. La praxis puede satisfacer la teoría y ser su criterio sólo porque en su base se encuentra, ontológicamente, como presupuesto real de cualquier posición teleológica real, un reflejo de la realidad que se considera correcto. No vale la pena examinar aquí más de cerca los detalles de la polémica que surgió acerca de este asunto, la legitimidad de un rechazo del carácter fotográfico en las teorías corrientes del reflejo.

No creo que el haber hablado aquí exclusivamente de los aspectos negativos de Historia y conciencia de clase esté en contradicción con mi convicción de que, en su tiempo y a su modo, la obra haya tenido alguna importancia. El hecho de que todos los errores enumerados aquí tengan su origen, no tanto en la persona del autor sino más bien en las grandes tendencias, a menudo intrínsicamente falsas, de aquel período confiere a este libro un cierto carácter representativo. En aquel tiempo, un momento poderoso, histórico-universal, de transición trataba de llegar a su expresión teórica. Y cuando una teoría lleva a su expresión, si no precisamente la esencia objetiva de una crisis, por lo menos una típica posición con respecto a sus problemas de fondo, puede históricamente adquirir un cierto significado. Hoy yo creo que este es el caso de Historia y conciencia de clase.

La presente exposición no significa en absoluto que todas las ideas expresadas en este libro sean erróneas necesariamente y sin excepciones. No, por supuesto. Las propias observaciones que sirven de introducción al primer ensayo dan una definición de la

ortodoxia del marxismo que, según mis convicciones actuales, no sólo es objetivamente correcta, sino que puede tener aún hoy, en vísperas de un renacimiento del marxismo, un significado de notable actualidad. Pienso en consideraciones como la que sigue: «Porque si se supusiera, aun sin admitirlo, que la investigación contemporánea hubiera demostrado la inexactitud "de hecho" de algunas de las afirmaciones de Marx, un marxista ortodoxo serio podrá reconocer incondicionalmente todos esos nuevos resultados, y rechazar totalmente algunas de las tesis de Marx, sin verse por ello obligado, ni un solo instante, a renunciar a su ortodoxia marxista. El marxismo ortodoxo no significa, por tanto, una adhesión sin crítica a los resultados de la investigación de Marx, no significa un "acto de fe" en tal o cual tesis, ni tampoco la exégesis de un libro "sagrado". La ortodoxia en cuestiones de marxismo se refiere, por el contrario y exclusivamente, al "método". Implica la convicción científica de que con el marxismo dialéctico se ha encontrado el método de investigación justo, de que este método sólo puede desarrollarse, perfeccionarse y profundizarse en el sentido que le dieron sus fundadores; porque todas las tentativas de superarlo o de "mejorarlo" tuvieron y no pueden dejar de tener otro efecto que hacerlo superficial, banal, ecléctico.» Y sin sentirme excesivamente inmodesto creo que se puedan encontrar en este libro muchas otras ideas justas. Sólo recuerdo la inclusión de las obras juveniles de Marx en el marco global de su concepción del mundo, mientras que los marxistas de entonces, en general, sólo veían en ellas documentos históricos de su evolución personal. Unas décadas más tarde esta relación se invirtió y muchas veces se presentó al joven Marx como al verdadero filósofo, pasando por alto sus obras maduras: de esto no es responsable Historia y conciencia de clase, puesto que en él la visión que Marx tenía del mundo está tratada —con razón o sin ella— como sustancialmente unitaria.

Tampoco se puede negar la presencia de muchos pasajes que ofrecen pretexto para una presentación de las categorías dialécticas en su movimiento y en su objetividad real y ontológica, y remiten así una ontología auténticamente materialista del ser social. Por ejemplo, la categoría de la mediación es presentada en estos términos: «La categoría de la mediación como palanca metodológica para la superación de la simple inmediatez de la experiencia no es, pues, algo que fuera importado del exterior (subjetivamente) a los objetos, no es un juicio de valor o un deber ser, que se opondría a su ser, es la manifestación de su propia estructura auténtica y objetiva». O bien, en estrecha vinculación conceptual con este punto, la relación entre la génesis y la historia: «Génesis e historia no pueden coincidir o, para hablar más exactamente, ser momentos del mismo proceso, salvo si, por una parte, todas las categorías en las cuales se edifica la existencia humana aparecen como determinaciones de esa misma existencia (y no solamente de su comprensión posible) y, por la otra, su sucesión, su unión y su conexión se muestran como momentos del

proceso histórico mismo, como características estructurales del presente. Sucesión y unión internas de las categorías no constituyen, pues, ni una serie puramente lógica ni un orden según la factibilidad puramente histórica» (Historia y conciencia de clase). *Esta idea desemboca consecuentemente en una cita extraída de la famosa consideración metodológica de Marx por los años cincuenta. Pasajes análogos, que anticipan una explicitación materialista-dialéctica y una renovación de Marx, no son raros en el libro.*

El hecho de que yo haya insistido aquí en la crítica sobre los aspectos erróneos tiene únicamente motivos prácticos. El que Historia y conciencia de clase *haya suscitado y siga suscitando aun hoy una fuerte impresión en muchos lectores es un hecho cierto. En este caso, si ejercieran su influencia las ideas corrientes no habría nada que objetar, y entonces mi actitud de autor carecería totalmente de importancia con relación a él. Pero yo sé que, en virtud del desarrollo social y de las actitudes teóricas producidas por él, lo que hoy considero como teóricamente falso representa a menudo uno de los momentos de influencia más eficaces. Por consiguiente, al volver a publicar este libro después de cuarenta años, me veo obligado a hacer estas observaciones, a referirme en primer lugar a las tendencias negativas del libro, y a poner al lector en guardia ante decisiones erróneas que, si entonces eran quizás difíciles de evitar, hoy ya no lo son.*

Ya hice notar que Historia y conciencia de clase, *era, en cierto sentido, la síntesis y la conclusión de aquel período de mi evolución que se había iniciado en 1918-1919. Los años posteriores lo demostraron con claridad. En primer lugar, el utopismo mesiánico de ese período fue perdiendo progresivamente su terreno (aparentemente) real. En 1924 murió Lenin. Las luchas de partido después de su muerte se concentraron en medida creciente sobre el problema de la posibilidad del socialismo en un solo país. Desde luego, sobre esta posibilidad, como posibilidad teórica y abstracta, el propio Lenin se había pronunciado varias veces. Sin embargo, la perspectiva aparentemente cercana de una revolución mundial subrayaba entonces su carácter abstracto y meramente teórico. Ya la discusión se vertía sobre una posibilidad real y concreta, como lo demostró el hecho de que en aquellos años ya no se pudo contar con una perspectiva próxima de revolución mundial (perspectiva que sólo volvió a asomar, temporalmente, a raíz de la crisis económica de 1929). Además, la III Internacional había justamente interpretado la condición del mundo capitalista como una condición de «relativa estabilización». Estos hechos me hicieron sentir la necesidad de una nueva orientación teórica. Y el inicio de un viraje decisivo se vio claramente cuando, en las discusiones rusas de partido, me encontré del lado de Stalin, del lado de la afirmación del socialismo en un solo país.*

Pero este viraje, en el fondo, estaba determinado de un modo directo por la experiencia de trabajo en el partido húngaro. La política correcta de la fracción de Landler empezó a dar sus frutos. El partido, que trabajaba en una estrecha ilegalidad, tuvo un

influjo cada vez mayor sobre el ala izquierda de la socialdemocracia, de modo que en 1924-1925 se hizo posible su escisión y la fundación de un partido obrero radical, orientado en el sentido de la legalidad. Este último, dirigido ilegalmente por comunistas, se propuso como tarea estratégica la instauración de la democracia en Hungría, tarea que culminaba con la petición de la república, mientras que el partido comunista ilegal mismo se atenía a la vieja consigna estratégica de la dictadura del proletariado. En aquel tiempo yo estaba de acuerdo, en el plano táctico, con esta decisión; pero quedaba sin resolver una serie de problemas relacionados con la justificación teórica de la situación que se había venido creando.

Estas ideas comenzaron a minar los fundamentos espirituales del período entre 1917 y 1924. Se añadió el hecho de que la disminución del ritmo de la revolución mundial, que se había vuelto tan evidente, impulsaba necesariamente a buscar la cooperación con aquellos elementos sociales que estaban orientados de alguna manera hacia la izquierda, contra la reacción que se aproximaba y se reforzaba. Para un partido obrero legal y radical de izquierda en la Hungría de Horthy, esto era algo totalmente obvio. Pero también el movimiento internacional mostraba tendencias en este sentido. Ya en 1922 se verificaba la marcha sobre Roma y en los años posteriores Alemania reforzó el nacionalsocialismo y llegó a una creciente concentración de todas las fuerzas reaccionarias. Así, los problemas del frente unitario y del frente popular pasaron necesariamente a un primer plano y fueron discutidos a fondo, tanto desde el punto de vista teórico como estratégico y táctico. A este respecto muy pocas veces se podía esperar alguna orientación de la III Internacional, cada día más fuertemente influida por Stalin. Ésta osciló tácticamente entre derecha e izquierda, alternativamente. El propio Stalin intervino en el plano técnico, con resultados fatales, cuando definió, aproximadamente en 1928, a los socialdemócratas como «hermanos gemelos» de los fascistas. Se le cerraba así la puerta a cualquier frente unitario de las izquierdas. Aunque yo estaba del lado de Stalin en cuanto a la cuestión rusa central, esta actitud suya me chocó profundamente y contribuyó a alejarme gradualmente de las tendencias de extrema izquierda, no menos que la adhesión al trotskismo —hacia el cual asumí siempre una actitud de rechazo— por parte de la mayoría de las agrupaciones de izquierda dentro de los partidos europeos. Cuando por ejemplo, en relación con Alemania de cuya política me ocupaba especialmente, me encontré en oposición con Ruth Fischer y Masslow, esto no implicaba ciertamente ninguna actitud de simpatía para Brandler y Thalheimer. En aquel tiempo, yo buscaba un «auténtico» programa de izquierda, que hubiera debido contraponer un tertium, *por ejemplo en Alemania, a estos contrastes para llegar a una efectiva clarificación y a una toma de consciencia político-teórica. Pero, en ese período de transición, el sueño de esta solución teórico-política de las contradicciones no pasó de ser un sueño. Nunca logré encontrar una salida*

satisfactoria, aunque fuera para mí solo y por esta razón no me presenté nunca en ese período, ni en el terreno práctico ni en el teórico, en la escena internacional.

Muy distinta era la situación en el movimiento húngaro. Landler moría en 1928 y en 1929 el partido preparaba su segundo congreso. Se me confió la tarea de redactar el proyecto de las tesis políticas del congreso. Esto me obligó a afrontar mi viejo problema a propósito de la cuestión húngara: ¿Puede un partido proponerse al mismo tiempo dos objetivos estratégicos distintos (en el plano legal, la república; en el ilegal, la república de los concejos)? O bien, desde otro punto de vista, ¿puede una actitud con respecto a la forma del estado ser el contenido de una finalidad meramente táctica (considerando así la perspectiva del movimiento comunista ilegal como el objetivo auténtico, y la del partido legal como una mera medida táctica)? Un análisis minucioso de la situación socioeconómica de Hungría me convenció de que Landler, en su momento, con la consigna estratégica de la república, había instintivamente tocado la cuestión central de una justa perspectiva revolucionaria para Hungría: aun en el caso de una crisis del régimen de Horthy, tan profunda como para producir las condiciones objetivas de un vuelco radical, no hubiera sido posible en Hungría un tránsito directo a la república de los concejos. La consigna legal de la república debía, pues, ser concretizada en el sentido definido por Lenin en 1905, el de una dictadura democrática de los obreros y campesinos. Hoy para nosotros es más difícil entender cuán paradójica sonara entonces parecida consigna. Aunque el sexto congreso de la III Internacional había mencionado esta posibilidad como tal, se pensaba en general que, puesto que Hungría ya había sido en 1919 una república de concejos, este paso atrás sería históricamente imposible. No es este el lugar para detenernos sobre estas divergencias de opiniones, tanto más que el texto de esas tesis, por muy capaces que fueran de llevar a un viraje en relación con toda mi evolución sucesiva, ya no puede considerarse hoy como un documento teóricamente importante. Además, mi exposición era insuficiente, tanto en principio como desde el punto de vista de la concreción, porque para hacer aceptable su contenido principal yo había atenuado numerosos aspectos particulares presentándolos de un modo demasiado genérico. Pero aun así la cosa provocó escándalo en el interior del partido húngaro; el grupo de Kun vio en esas tesis el más puro oportunismo, y el apoyo de mi fracción fue bastante tibio. Sucedió así que cuando me enteré, de buena fuente, de que Bela Kun se disponía a hacerme expulsar del partido como «liquidador», yo que conocía muy bien la influencia de Kun en la Internacional renuncié a la lucha e hice pública una «autocrítica». Desde luego, seguía convencido de que mi punto de vista era correcto, pero sabía también —por ejemplo, por la suerte tocada a Karl Korsch— que la expulsión del partido representaba entonces la imposibilidad de participar activamente en la lucha contra el fascismo que se acercaba. Y redacté esa «autocrítica» para «pagar mi entrada» en

una actividad de este tipo, ya que en tales circunstancias no quería ni podía trabajar en el movimiento húngaro.

Cuan poco se tratara de una autocrítica efectiva lo demuestra el hecho de que el viraje en la actitud fundamental que se encontraba en la base de las tesis, aun sin haber recibido una expresión aun sólo aproximadamente adecuada, constituyó a partir de ese momento el hilo conductor de mi actividad sucesiva, tanto práctica como teórica. Obviamente, desarrollar, por muy concisamente que sea, este punto sería salirse del ámbito de estas consideraciones. Como prueba de que no se trata de fantasías subjetivas del autor, sino de hechos objetivos, quiero citar algunas observaciones de Josef Révai (de 1950), que conciernen precisamente a las tesis de Blum, y en las cuales Révai, como guía ideológica del partido, presenta mis concepciones literarias de entonces como consecuencias directas de esas tesis: «Los que conocen la historia del movimiento comunista húngaro saben que las opiniones literarias sostenidas por el compañero Lukács desde 1945 hasta 1949 se encuentran estrechamente vinculadas con anteriores opiniones políticas, que sostuvo con respecto al desarrollo político en Hungría y a la estrategia del partido comunista a fines de los años veinte» (Josef Révai: Literarische Studien, Berlín, 1956, p. 235). Este problema tiene otro aspecto, para mi todavía más importante, que le da a este viraje una fisonomía totalmente clara. El lector de estos escritos habrá comprendido que fueron también motivos éticos los que me decidieron a adherirme activamente al movimiento comunista. Cuando lo hice, no sospechaba siquiera que con esto me convertiría en hombre político por una década. Las circunstancias lo decidieron así. Cuando en febrero de 1919 el Comité Central del partido fue detenido, consideré que era mi deber asumir el puesto que se ofrecía en el comité sustitutivo semilegal. Se sucedieron en una continuidad dramática el Comisario del Pueblo para la Instrucción en la República de los Concejos y el Comisariado político en el Ejército Rojo, el trabajo ilegal en Budapest, la lucha de fracción en Viena, etc. Me encontré así de nuevo ante una alternativa real. La decisión vino entonces de mi propia autocrítica, privada e interior: si tenía tan manifiestamente razón como la tenía, y sin embargo me veía obligado a sufrir una derrota tan clamorosa, entonces mis capacidades practico-políticas debían ser muy problemáticas. Por consiguiente, renuncié de buena fe a la carrera política para volver a dedicarme a la actividad teórica. De esta decisión no me arrepentí nunca. (Sólo en 1956 tuve que asumir un cargo ministerial. Pero antes de aceptarlo declaré que lo cubriría por un período de transición, el período de la crisis más aguda; en cuanto la situación se consolidara, me volvería a retirar inmediatamente de la escena.)

En lo que concierne al análisis de mi actividad propiamente teórica, después de Historia y conciencia de clase salté una media década y sólo ahora puedo volver a examinar un poco más de cerca estos escritos. Esta desviación con respecto a la cronología está justificada por el hecho de que el contenido teórico de las tesis

de Blum, naturalmente sin que yo haya tenido la más mínima sospecha de ello, representó el secreto terminus ad queem *de mi evolución. A partir del momento en que logré superar decididamente —en relación a una cuestión concreta e importante, en la que confluían decisiones y problemas muy diversos— el obstáculo constituido por aquella oposición dualista que caracterizaba mi pensamiento desde los últimos años de guerra, se puede dar por terminado mi período de aprendizaje del marxismo. Esta evolución, cuya conclusión son precisamente las tesis de Blum, debe considerarse ahora sobre la base de mi producción teórica de entonces. Yo creo que esto resulta más fácil ahora que hemos fijado con claridad la meta a la que llevó este camino, sobre todo si se tiene en cuenta que en ese período dediqué todas mis energías a las tareas prácticas del movimiento húngaro, y mi producción teórica se limitó a simples trabajos ocasionales.*

El primero, y por extensión el más importante, de estos trabajos, el intento de trazar un retrato intelectual de Lenin, es a la letra, un escrito ocasional. Inmediatamente después de la muerte de Lenin, mi editor me pidió una monografía sintética de él; acogí este estímulo y redacté esa breve monografía en pocas semanas: con respecto a Historia y conciencia de clase*, representa un progreso, ya que el hecho mismo de fijar la atención sobre este gran modelo me ayudó a captar el concepto de praxis en una conexión más auténtica, ontológica y dialéctica, con la teoría. Naturalmente, la perspectiva de la revolución mundial era entonces la de los años veinte; pero, en parte por las experiencias del breve período que acaba de trascurrir, en parte por esta concentración sobre la personalidad espiritual de Lenin, los rasgos más pronunciadamente sectarios de* Historia y conciencia de clase *empezaron a difuminarse y a separarse de los más cercanos a la realidad. En el prefacio que escribí recientemente para la nueva edición de este breve estudio, he tratado de poner en claro con cierta precisión lo que yo todavía considero vital y actual en su actitud fundamental. Lo que importa es entender ante todo a Lenin en su verdadera peculiaridad espiritual, sin considerarlo como un prosecutor rectilíneo, en el plano de la teoría, de Marx y Engels, ni tampoco como un genial y pragmático «político realista». De una forma más concisa, se podría formular este retrato de Lenin como sigue: su fuerza teórica descansa en el hecho de que considera cualquier teoría —por muy abstractamente filosófica que sea— desde el punto de vista de su eficacia en la praxis humana y, al propio tiempo, lleva el análisis concreto de la situación concreta dada en cada caso —análisis en el cual se basan constantemente todas sus acciones— ateniéndose orgánica y dialécticamente a los principios del marxismo. De modo que no es, en el sentido propio del término, ni un teórico ni un práctico, sino un profundo pensador de la praxis, un hombre que convierte apasionadamente la teoría en praxis, un hombre cuya mirada penetrante se fija siempre en el punto en que la teoría se convierte en praxis y la praxis en teoría. El hecho de que el marco histórico-espiritual de*

 este viejo estudio mío, en cuyo ámbito se mueve esta dialéctica, lleve todavía en sí rasgos típicos del marxismo de los años veinte, altera indudablemente algunos elementos de la fisonomía intelectual de Lenin quien, sobre todo en los últimos años de su vida, desarrolló mucho más de lo que lo haga su biógrafo la crítica del presente; pero reproduce también sus lineamientos fundamentales de una forma correcta, ya que la obra teórico-práctica de Lenin es también objetivamente inseparable de los momentos preparatorios de 1917 y está asociada a sus necesarias consecuencias. Yo creo que si hoy tratáramos de captar la peculiaridad específica de esta gran personalidad, sus rasgos serían no del todo idénticos, pero tampoco totalmente distintos, si la enfocamos a partir de la mentalidad de los años veinte.

Todo lo que escribí en los años posteriores son trabajos ocasionales, no sólo exteriormente —se trata, las más de las veces, de críticas— sino también desde un punto de vista interior, porque intenté aclarar mi propio camino futuro, en mi búsqueda espontánea de una nueva orientación, a través de la delimitación de las concepciones ajenas. En este sentido, la crítica de Bujarin es tal vez la más notable por su contenido. (Para el lector de hoy nótese que en 1925, cuando se publicó, Bujarin era, junto con Stalin, la figura más importante del partido ruso; sólo tres años más tarde se verificó la ruptura entre los dos.) El rasgo más positivo de esta crítica es la concretización de mis propias ideas en el campo de la economía, y se pone de manifiesto sobre todo en la polémica contra la concepción muy difundida, tanto la del tipo comunista-materialista-vulgar como la del tipo burgués-positivista, según la cual se debe ver en la técnica el principio decisivo, el principio objetivamente motor del desarrollo de las fuerzas productivas. Es evidente que de este modo se afirma un fatalismo histórico, una neutralización del hombre y de la praxis social, una acción de la técnica como «fuerza natural» social, como «legalidad natural». No solamente mi crítica se desarolla en un plano históricamente más concreto de lo que sucede generalmente en Historia y conciencia de clase, *sino que además contrapone, en medida menor, al fatalismo mecanicista fuerzas contrarias que son características de una ideología voluntarista, mientras se trata más bien de mostrar en las propias fuerzas económicas el momento que, al desempeñar socialmente una función de guía, determina la propia técnica. Una actitud análoga caracteriza la breve crítica del libro de Wittfogel. Ambas exposiciones dejan que desear desde el punto de vista teórico, ya que en las dos el materialismo vulgar mecanicista y el positivismo son tratados indiferenciadamente como una corriente unitaria e incluso el primero se resuelve, en muchos aspectos, simplemente en el segundo.*

Más importantes son los ensayos sobre la redición de las cartas de Lassalle y de los escritos de Moisés Hess. En los dos prevalece la tendencia a dar a la crítica de la sociedad, al desarrollo social, una base económica más concreta de lo que haya podido hacer Historia y conciencia de clase, *a poner la crítica del idea-*

lismo, el desarrollo y la prosecución de la dialéctica hegeliana al servicio de los nexos así adquiridos. Llegaba así, como el joven Marx de La sagrada familia *en su crítica a los presuntos superadores idealistas de Hegel, a la idea de que tales tendencias presumen subjetivamente que van más allá de Hegel, pero objetivamente representan un simple retorno al idealismo subjetivo de Fichte. Por ejemplo, el hecho de que la filosofía de la historia de Hegel no vaya más allá de la exhibición del presente en su necesidad corresponde también a los motivos conservadores de su pensamiento; y eran indudablemente elementos de un impulso subjetivamente revolucionario los que, en la filosofía fichtiana de la historia, presentaban el presente como una «época de total contaminación», entre el pasado y un futuro filosóficamente —y presuntamente— cognoscible. En la crítica de Lassalle afirmo que este radicalismo es puramente pretencioso, que en el conocimiento del movimiento histórico real la filosofía hegeliana representa un nivel más alto que el de la fichtiana, ya que la dinámica de la mediación histórico-social objetivamente intencionada* (objektiv intentionierte)*, que produce el presente, está construida de modo más real, menos ideal que la remisión al futuro de Fichte. La simpatía de Lassalle por este tipo de ideas procede en su visión global puramente idealista del mundo: se opone a ese más acá que debía derivarse coherentemente de un decurso histórico económicamente fundado. Para poner de relieve la distancia que separa a Marx de Lassalle, mi ensayo cita la afirmación de este último, sacada de un coloquio con Marx: «Si no crees en la eternidad de las categorías, tienes que creer en Dios». Esta enérgica denuncia de los elementos filosóficamente retrógrados del pensamiento de Lassalle representaba entonces, al propio tiempo, una polémica teórica contra las corrientes de la socialdemocracia que, en contraste con la crítica que Marx ejerció con respecto a Lassalle, trataban de hacer de este último el fundador con igual mérito de la concepción socialista del mundo. Sin referirme directamente a ella, combatí esta tendencia al aburguesamiento. También esta intención contribuyó a hacerme llegar, en relación con determinadas cuestiones, más cerca del Marx auténtico de lo que logró hacer* Historia y conciencia de clase.

Mi ensayo sobre la primera recolección de los escritos de Moisés Hess no tenía esta misma actualidad política. Precisamente porque me había guiado por las ideas del joven Marx, tanto más intensa se hacía sentir la necesidad de definir mi posición con repecto a los teóricos del ala izquierda contemporáneos de Marx, en el proceso de disolución de la filosofía hegeliana, y con respecto al «verdadero socialismo», a menudo directamente ligado a este contexto. Este intento contribuyó también a impulsar aún más enérgicamente a un primer plano las tendencias hacia la concretización filosófica de los problemas de la economía y de su desarrollo social. Por supuesto, aquí también sigo considerando a Hegel de la misma forma acrítica: al igual que Historia y conciencia de clase, *el ensayo sobre Hess toma como punto de partida la pre-*

 tendida identidad entre objetivación y enajenación. El progreso con respecto a la concepción precedente resulta en una paradoja: por un lado, sitúa en primer plano, contra Lassalle y los jóvenes hegelianos radicales, aquel enfoque de Hegel que presenta las categorías económicas como realidades sociales; por el otro lado presenta una actitud decidida contra el aspecto no dialéctico de la crítica feuerbachiana de Hegel. Este último punto de vista conduce a la afirmación, ya subrayada, de una vinculación directa entre Marx y Hegel, mientras que el primero lleva a determinar con más precisión la relación entre economía y dialéctica. Así por ejemplo, en relación con la Fenomenología, *se insiste en la acentuación del momento inmanente en la dialéctica económico-social de Hegel con respecto a la trascendencia de todo idealismo subjetivo. También la enajenación es entendida de modo tal que «no es ni una figura intelectual ni una realidad "execrable", sino la forma de existencia inmediatamente dada por el presente como momento de transición hacia su superación de sí en el proceso histórico». Perfeccionaba así, en el sentido de la objetividad, el punto de vista relativo a la inmediatez y a la mediación en el proceso de desarrollo de la sociedad expuesto en* Historia y conciencia de clase. *El aspecto más importante de estas ideas consiste en que culminan en la instancia de un nuevo tipo de crítica que ya busca explícitamente un vínculo directo con la* Crítica de la economía política *de Marx. Una vez descubierto, en principio, lo que había de erróneo en todo el enfoque de* Historia y conciencia de clase, *esta tendencia asumió la forma de un programa de análisis minucioso de las vinculaciones filosóficas entre la economía y la dialéctica; análisis que ya fui esbozando al comienzo de los años treinta, en Moscú y en Berlín, con la redacción de mi libro sobre el joven Hegel (terminado sólo en octubre de 1937). Ahora, treinta años después, trato de llegar a un efectivo dominio de esta problemática en la ontología del ser social, en la que estoy trabajando.*

Hasta qué punto hayan progresado estas tendencias en los tres años que separan el ensayo sobre Hess de las tesis de Blum, no puedo decirlo con exactitud ya que no existe ningún documento al respecto. Pero me parece muy probable que el trabajo práctico de partido, en el que se presentaba constantemente la necesidad de análisis económicos concretos, haya sido estimulante también desde el punto de vista económico-teórico. De todos modos, en 1929 se verificaba el gran viraje ya mencionado, representado por las tesis de Blum, y en 1930 —cuando mis ideas ya habían cambiado en este sentido— inicié mi colaboración científica en el Instituto Marx-Engels de Moscú. La suerte me favoreció entonces con dos hechos inesperados: pude leer el texto, ya totalmente descifrado, de los Manuscritos económicos-filosóficos *y conocí a M. Lifschitz: este encuentro marcó el inicio de una amistad destinada a durar toda la vida. Con la lectura de Marx todos los prejuicios idealistas de* Historia y conciencia de clase *se derrumbaron de un* solo golpe. *Por supuesto, lo que me sacudió en el plano teórico*

en aquella circunstancia hubiera podido encontrarlo también en los textos de Marx que había leído anteriormente. Pero el hecho es que no ocurrió así, porque evidentemente esas obras las había leído desde el principio según una interpretación hegeliana, y un impacto de esa naturaleza sólo podía producirse con un texto totalmente nuevo para mí. (Naturalmente, debo añadir que en aquel tiempo ya había superado, en las tesis de Blum, las bases político-sociales de este idealismo.) De todos modos, todavía recuerdo la impresión que dejaron en mí las palabras de Marx acerca de la objetividad como propiedad material primaria de todas las cosas y de todas las relaciones. Todo esto está ligado, como ya dije, a la comprensión de un hecho: que la objetivación es un modo natural —positivo o negativo— de dominio humano sobre el mundo, mientras que la enajenación es un tipo particular de objetivación, que se realiza en circunstancias sociales determinadas. Se habían venido abajo así definitivamente los fundamentos teóricos de lo que representaba el carácter particular de Historia y conciencia de clase, y el libro se me volvió totalmente ajeno, al igual que me había sucedido en 1918-1919 con mis escritos anteriores. De pronto vi claramente que, si quería realizar aquellos elementos teóricos que tenía ante mí, debía volver a empezar desde el principio.

En ese período, hubiera querido poner por escrito también para el público esta nueva actitud mía, pero de inmediato no lo pude hacer y mientras tanto el manuscrito se perdió. Esto no me preocupó mucho en aquel momento: vivía en aquella atmósfera de entusiasmo y fermento que es propia de un nuevo inicio. Pero también comprendí que todo esto adquiriría un significado únicamente sobre la base de nuevos estudios, más amplios, que todavía tenía que recorrer muchos caminos indirectos para llegar a adquirir una disposición interior que me permitiera exponer, de una forma científica y adecuada desde el punto de vista marxista, lo que en Historia y conciencia de clase se había encauzado por una vía equivocada. Ya mencioné a uno de estos caminos indirectos: se trata de aquella vía que conduce desde el estudio de Hegel, y más allá del proyecto de una obra sobre la economía y la dialéctica, hasta mi intento actual de una ontología del ser social.

Paralelamente con esto, surgía en mí el deseo de valorizar mis conocimientos en los campos de la literatura, del arte y su teoría, con vistas a la edificación de una estética marxista. Nacía así mi primer trabajo en común con Lifschitz. Nuestros numerosos coloquios nos convencieron de que aun los mayores y más capacitados entre los marxistas, como Plejanov y Mehring, no habían captado con suficiente profundidad el carácter ideológicamente universal del marxismo y no habían comprendido, por consiguiente, que Marx se proponía también la tarea de construir una estética sistemática sobre una base materialista-dialéctica. No es este el lugar para ilustrar los grandes méritos, filosóficos y filológicos, de Lifschitz en este campo. En cuanto a mi propia actividad, en aquel período fue cobrando forma el ensayo sobre los debates

entre Marx, Engels y Lassalle acerca del Sickingen; ensayo en el que se ponen claramente de manifiesto —desde luego, únicamente en relación con un problema particular— los lineamientos de esta concepción, que, después de una fuerte resistencia, sobre todo por parte del sociologismo vulgar, se impuso mientras tanto en amplios círculos marxistas. Ulteriores noticias sobre este punto no son pertinentes aquí. Sólo quisiera subrayar que el viraje filosófico general en mi pensamiento que he ilustrado aquí llegó a su clara expresión durante mi actividad de crítico en Berlín (1931-1933). Lo que me interesaba principalmente no era sólo el problema de la mimesis sino también, en la medida en que criticaba ante todo las tendencias naturalistas, el de la aplicación de la dialéctica a la teoría del reflejo. Porque en la base de todo naturalismo hay, desde el punto de vista teórico, la «reflexión» fotográfica de la realidad. La de acentuar francamente —cosa que no hacen ni el marxismo vulgar ni las teorías burguesas— la oposición entre el realismo y el naturalismo es una premisa insustituible de la teoría dialéctica de la reflexión, y por ende también de una estética en el espíritu de Marx.

A pesar de que no pertenezcan estrictamente al ámbito de los temas tratados aquí, estas observaciones me parecen oportunas, aunque no fuera más que para explicar el sentido y las motivaciones del viraje que representó en mi producción la comprensión de que los fundamentos de Historia y conciencia de clase eran falsos y por qué considero este punto como la conclusión de mis años de aprendizaje del marxismo y de mi evolución juvenil. Sólo me falta añadir pocas observaciones en relación con mi autocrítica —ya celebérrima— de Historia y conciencia de clase. Empezaré por confesar que siempre he sido sumamente indiferente con respecto a mis trabajos espiritualmente superados. Un año después de la publicación de El alma y las formas escribí a Margarethe Susmann una carta donde le agradecía su crítica a mi libro, afirmando que «se me había vuelto completamente ajeno, en su totalidad y en su forma». Lo mismo me ocurrió con Teoría de la novela y con Historia y conciencia de clase. En 1933, cuando llegué a la Unión Soviética y se abrió ante mí la perspectiva de una actividad fecunda —el papel de oposición de la revista Literaturni Kritik entre 1934 y 1939 en el plano de la teoría de la literatura es universalmente conocido— me vi ante la necesidad táctica de tomar públicamente distancia con respecto a Historia y conciencia de clase, para que la efectiva lucha contra las teorías oficiales y semioficiales de la literatura no resultara perturbada por contrataques en los cuales el adversario hubiera tenido la razón, según mis propias convicciones, por muy mezquinos que fueran sus argumentos. Se comprende que para poder publicar una autocrítica tuve que someterme a las reglas del lenguaje que dominaba entonces: fue éste el único momento de adaptación en esta declaración. Se trataba, para mí, de pagar mi entrada en una ulterior lucha de liberación; la «única» diferencia con respecto a la precedente autocrítica de las tesis de Blum es que consideraba y fran-

camente sigo considerando todavía a Historia y conciencia de clase *como una obra intrínsecamente fracasada. Asimismo sigo considerando justo que aún más tarde, cuando de las debilidades de este libro se hicieron palabras de moda, me defendiera contra una identificación con mis intenciones efectivas. Las cuatro décadas que han trascurrido desde la primera publicación de* Historia y conciencia de clase, *las modificaciones ocurridas en las condiciones de la lucha para adquirir el auténtico método marxista, mi propia producción durante este período, todo esto permite tal vez tomar una actitud menos francamente unilateral. Naturalmente, no es tarea mía averiguar en qué medida ciertas tendencias de* Historia y conciencia de clase, *correctamente entendidas, hayan producido algo justo, algo que remita al futuro tanto en mi actividad como en la de otros. Hay aquí toda una problemática cuya solución puedo tranquilamente remitir al juicio de la historia.*

GEORG LUKÁCS

Budapest, marzo de 1967.

¿QUÉ ES EL MARXISMO ORTODOXO?

Los filósofos no han hecho más que interpretar *el mundo de diferentes modos, pero de lo que se trata es de* trasformarlo.

MARX, *Tesis sobre Feuerbach*

Esta pregunta, en verdad muy simple, se ha convertido, tanto en los medios burgueses como en los proletarios, en objeto de múltiples discusiones. Pero ahora se considera de buen tono científico ridiculizar toda profesión de fe de marxismo ortodoxo. Dado el poco acuerdo que parecía reinar en el campo «socialista» en cuanto a la cuestión de saber cuáles son las tesis que constituyen la quintaesencia del marxismo y, por consiguiente, cuáles son aquellas a que «se tiene derecho» a disputar, e inclusive a rechazar, sin por ello dejar de reivindicar el título de «marxismo ortodoxo», se ha considerado cada vez más «no científico», hacer la exégesis escolástica como si fueran frases de la *Biblia,* con citas de obras antiguas y en parte «superadas» por la crítica moderna, buscar en eso, y solamente en eso, una fuente de verdad, en lugar de entregarse «sin prejuicio» al estudio de los «hechos». Si la pregunta se planteara así verdaderamente, la respuesta más apropiada sería, evidentemente, una sonrisa de lástima; pero la pregunta no es tan simple, y nunca lo ha sido, porque, si se supusiera, aun sin admitirlo que la investigación contemporánea hubiera demostrado la inexactitud «de hecho» de algunas de las afirmaciones de Marx, un marxista ortodoxo serio podría reconocer incondicionalmente todos esos nuevos resultados, y rechazar totalmente algunas de las tesis de Marx, sin verse por ello obligado, ni un solo instante, a renunciar a su ortodoxia marxista. El marxismo ortodoxo no significa por tanto, una adhesión sin crítica a los resultados de la investigación de Marx, no significa un acto de «fe» en tal o cual tesis, ni tampoco la exégesis de un libro «sagrado». La ortodoxia en cuestiones de marxismo se refiere, por el contrario y exclusivamente al *método.* Implica la convicción científica de que con el marxismo dialéctico se ha encontrado el método de investigación justo, de que este método sólo puede desarrollarse, perfeccionarse; porque todas las tentativas de superarlo o de «mejorarlo» tuvieron y no pueden dejar de tener otro efecto, que hacerlo superficial, banal, ecléctico.

La dialéctica materialista es una dialéctica revolucionaria. Esta determinación es tan importante y tiene un peso tan decisivo para la comprensión de su esencia, que es ella la que debe ser considerada en primer lugar, incluso antes que se pueda tratar el método dialéctico mismo, a fin de plantear adecuadamente el problema. Se trata aquí del problema de la teoría y de la praxis, y no solamente en el sentido en que Marx lo entendía en su primera crítica a Hegel cuando decía que «la teoría deviene fuerza material desde que capta a las masas».[1] Se trata más bien de investigar, tanto en la teoría como en la manera en que penetra a las masas, esos momentos y esas determinaciones que hacen de la teoría, del método dialéctico, el vehículo de la revolución; se trata de desarrollar la esencia práctica de la teoría partiendo de la teoría y de la relación que establece con su objeto. Porque, sin eso, la «captación de las masas» pudiera ser una apariencia vacía. Podría ocurrir que las masas, movidas por impulsos muy diferentes, actuasen en función de objetivos completamente diferentes, y que la teoría tuviera, para su movimiento, un contenido puramente contingente, que fuera una forma mediante la cual las masas elevan a la conciencia su acción socialmente necesaria o contingente, sin que ese acto de toma de conciencia esté ligado de manera esencial o real a la acción misma.

En el mismo escrito, Marx expresa claramente las condiciones de posibilidad de esa relación entre la teoría y la praxis: «No es suficiente que el pensamiento tienda hacia la realidad; también la realidad debe tender hacia el pensamiento»;[2] y en un escrito anterior, dice: «Entonces se verá que desde hace mucho tiempo el mundo posee el sueño de una cosa de la cual basta tener conciencia para poseerla realmente».[3] Solamente semejante relación entre la conciencia y la realidad hace posible la unidad entre la teoría y la praxis. Solamente cuando la toma de conciencia implica el *paso decisivo* que el proceso histórico debe dar en dirección de su término propio (término constituido por la voluntad humana, pero que no depende del libre arbitrio humano ni es una invención del espíritu humano); solamente cuando la función histórica de la teoría consiste en hacer posible prácticamente ese paso; cuando está dada una situación histórica en la cual el conocimiento exacto de la sociedad deviene, para una clase, la condición inmediata de su autoafirmación en la lucha; cuando el conocimiento de sí misma significa, para esa clase, al propio tiempo el conocimiento correcto de toda la sociedad; cuando, para tal conocimiento esa clase es a la vez sujeto y objeto de ese cono-

1 *Nachlass*, I, p. 392. (*Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Obras filosóficas*, Ed. Costes, tomo I, p. 96.)

2 *Ibid.*, p. 99.

3 Carta a Ruge (setiembre de 1843), en *Obras Filosóficas* tomo V, p. 210.

cimiento, y la teoría capta así de manera *inmediata* y *adecuada* el proceso de revolución social, es cuando se hace posible la unidad de la teoría y la práctica, condición previa a la función revolucionaria de la teoría.

Semejante situación ha surgido con la aparición del proletariado en la historia. «Cuando el proletariado, dice Marx, anuncia la disolución del orden tradicional del mundo, no hace más que enunciar el secreto de su propia existencia, porque él constituye la disolución efectiva de ese orden del mundo.»[1] La teoría que enuncia este hecho, no se liga a la revolución de una manera más o menos contingente y por conexiones tortuosas y falsamente «comprendidas»; por su esencia, ella no es más que la expresión pensada del proceso revolucionario mismo. Cada etapa de ese proceso se fija en la teoría para hacerse así generalizable, comunicable, utilizada y continuada. En la medida en que la teoría no es sino la fijación y la conciencia de un paso necesario, se trasforma al mismo tiempo en premisa necesaria para el paso siguiente.

El esclarecimiento de esa función de la teoría, abre al mismo tiempo la vía al conocimiento de su esencia teórica: es decir, la vía al método de la dialéctica. El hecho de haber descuidado este punto, que es sencillamente decisivo, ha provocado mucha confusión en las discusiones sobre el método dialéctico; pues aunque se critiquen las consideraciones de Engels en el *Anti-Dühring* (decisivas para la evolución ulterior de la teoría), se les tenga por incompletas, incluso por insuficientes, o se las considere como clásicas, hay que reconocer, no obstante, que les falta precisamente esa dimensión. En efecto, Engels describe la conceptualización del método dialéctico oponiéndola a la conceptualización «metafísica»; subraya con penetración el hecho de que, en el método dialéctico, la rigidez de los conceptos (y de los objetos que les corresponden) se disuelve, que la dialéctica es un proceso constante de tránsito fluido de una determinación a otra, una permanente superación de los contrarios, que es su paso del uno al otro; que, por consiguiente, también debe resolverse la causalidad rígida y unilateral de la relación recíproca. Pero el aspecto esencial de esa acción recíproca, *la relación dialéctica entre el sujeto y el objeto en el proceso de la historia,* ni siquiera se menciona, y menos aún se coloca en el centro (como debiera estar) de las consideraciones metodológicas. Ahora bien, privado de esa determinación, el método-dialéctico (a pesar del mantenimiento —puramente aparente, es cierto— de los conceptos «fluidos») deja de ser un método revolucionario. La diferencia con la «metafísica» ya no se busca en el hecho de que en todo estudio «metafísico» el objeto de estudio debe permanecer inalterable e intocable y en que, por consiguiente, el estudio queda en una perspectiva puramente «intuitiva» y no se hace práctico, en

1 *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Obras Filosóficas,* tomo I, p. 106. Ver también el ensayo «Conciencia de clase».

 tanto que para el método dialéctico la *trasformación de la realidad* constituye el problema central. Si se desdeña esta función central de la teoría, la ventaja de la conceptualización «fluida» se hace totalmente problemática.

El problema se vuelve un asunto puramente «científico». El método puede ser rechazado o aceptado, según el estado de la ciencia, sin que sufra el menor cambio la actitud fundamental ante la realidad y ante su carácter modificable o inmutable. La impenetrabilidad, el carácter «fatal» e inmutable de la realidad, su conformidad a leyes en el sentido del materialismo burgués e «intuitivo» y de la economía clásica íntimamente ligada a aquél, pueden ser incluso reforzados, como ha ocurrido entre los adeptos del marxismo, discípulos de Mach. El hecho de que el pensamiento de Mach pueda engendrar el voluntarismo —también burgués— no contradice en absoluto a esta afirmación. Fatalismo y voluntarismo sólo son contradictorios en una perspectiva no dialéctica y no histórica. Para la concepción dialéctica de la historia, ambos son dos polos unidos por un nexo de complementaridad recíproca, son reflejos en el pensamiento por los cuales se expresa claramente el antagonismo del orden social capitalista, la imposibilidad de resolver sus problemas en su propio terreno.

Por eso toda tentativa de profundizar el método dialéctico de una manera «crítica» conduce necesariamente a un achatamiento. En efecto, el punto de partida metodológico de toda toma de posición crítica consiste justamente en la separación entre el método y la realidad, entre el pensamiento y el ser; para esa toma de posición, dicha separación es el progreso que le debe ser atribuido como un mérito en el sentido de una ciencia de carácter auténticamente científico, por oposición al burdo materialismo no crítico del método de Marx. Por supuesto, uno está totalmente libre de pensarlo pero hay que constatar que esta posición no sigue la dirección que constituye la esencia más íntima del método dialéctico. Marx y Engels se han expresado sin ambigüedad en este punto: «De ese modo, la dialéctica quedó reducida a la ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto del mundo exterior como del pensamiento humano: a dos series de leyes *idénticas en el fondo...*»,[1] dice Engels. O bien, como escribió Marx de un modo mucho más preciso: «Lo mismo que en *toda ciencia social histórica*, es necesario tener siempre presente, en el estudio del movimiento de las categorías económicas... que *las categorías* expresan *formas de existencia y de condiciones de existencia...*»[2]

[1] F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, Ed. Sociales, 1947, p. 41. *Subrayado del autor.*

[2] C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Apéndice, Ed. Costes, pp. 296-297. *Subrayado del autor.* Esta limitación del método a la realidad histórico-social es muy importante. Los malentendidos que ha suscitado a la manera engelsiana de exponer la dialéctica provienen esencialmente de que Engels —siguiendo el mal ejempló de Hegel— extendió el método dialéctico al conocimiento de la naturaleza; siendo así que las determinaciones decisivas de la dialéctica: *acción recíproca entre sujeto y objeto,* unidad de la teoría y la praxis, modificación histórica del sustrato de las cate-

Cuando este sentido del método dialéctico se oscurece, aparece necesariamente como un suplemento inútil, un simple ornamento de la «sociología» o de la «economía» marxista. Aparece incluso como un obstáculo para el estudio «sobrio e imparcial» de los «hechos», como una construcción vacía por medio de la cual el marxismo violentaría los hechos. Bernstein ha expresado de la manera más clara y ha formulado del modo más preciso esa objeción al método dialéctico, en parte a causa de su propia «imparcialidad» que no era alterada por ningún conocimiento filosófico. Sin embargo, las consecuencias reales, políticas y económicas que él deduce de su deseo de liberar al método de «las trampas dialécticas» del hegelianismo, muestran claramente adónde lleva ese camino. Muestran que justamente es necesario separar la dialéctica y el método del materialismo histórico si se quiere fundar una teoría consecuente del oportunismo, de la «evolución» sin revolución del «tránsito natural» y sin lucha al socialismo.

II

Aquí tiene que surgir inmediatamente una pregunta: ¿qué significan desde el punto de vista metodológico los sedicentes hechos, que toda la literatura revisionista idolatra? ¿En qué medida se pueden considerar como factores de orientación para la acción del proletariado revolucionario? Evidentemente, todo conocimiento de la realidad parte de los hechos. Se trata solamente de saber qué datos de la vida merecen (y en qué *contexto metodológico)* ser considerados como hechos importantes para el conocimiento. El empirismo obtuso disputa, a decir verdad, que los hechos no lleguen a ser hechos propiamente dichos sino a través de tal elaboración metodológica, diferente según la finalidad del conocimiento. Creen poder hallar en todo dato, en toda cifra estadística, en todo hecho crudo de la vida económica, algo importante para él. No ve que la más simple enumeración de «hechos», la catalogación más desprovista de comentario es ya una «interpretación», que en este nivel los hechos son ya captados partiendo de una teoría, de un método, que son abstraídos del contexto de la vida en el que se encontraban originariamente e introducidos en el contexto de una teoría. Los oportunistas, más refinados, no lo disputan en modo alguno, a pesar de su repugnancia instintiva y profunda por toda teoría, pero invocan el método de las ciencias de la naturaleza, la manera cómo éstas son capaces de mediatizar los hechos «puros» mediante la observa-

gorías como fundamento de su modificación en el pensamiento, etc, no se encuentran en el conocimiento de la naturaleza. Por desgracia, me falta lugar para discutir en detalle estas cuestiones.

ción, la abstracción y la experimentación y cómo son capaces de fundamentar sus relaciones, y oponer semejante ideal de conocimiento a las construcciones violentas del método dialéctico.

Lo que más salta a la vista de tal método consiste en que el desarrollo mismo del capitalismo tiende a producir una estructura de la sociedad que va delante de tales procedimientos de pensamiento; pero nosotros necesitamos, precisamente aquí y a causa de eso, el método dialéctico para no sucumbir ante la ilusión social así producida, para poder entrever la esencia que hay tras esa ilusión. Los hechos «puros» de las ciencias de la naturaleza surgen, en efecto, así: un fenómeno de la vida es trasladado, realmente ó en el pensamiento a un contexto que permite estudiar las leyes a las que aquél obedece sin intervención perturbadora de otros fenómenos; este proceso se refuerza por el hecho de que los fenómenos son reducidos en su pura esencia cuantitativa, a *su expresión en número y en relaciones numéricas*. Los oportunistas no se dan jamás cuenta que es propio de la esencia del capitalismo producir los fenómenos de ese modo. Marx describe de una manera muy penetrante un «proceso de abstracción» similar de la vida cuando trata del trabajo, pero no deja de insistir de manera igualmente aguda en el hecho de que se trata aquí de una característica *histórica* de la sociedad capitalista. «Así, las abstracciones más universales sólo se desarrollan en la evolución concreta más rica, en la que una cosa aparece a varios en común, como cosa común a todos. Entonces ya no puede ser pensada únicamente bajo la forma particular.»[1] Sin embargo esta tendencia de la evolución capitalista va todavía más lejos; el carácter fetichista de las formas económicas, la cosificación de todas las relaciones humanas, la extensión creciente de una división del trabajo que atomiza abstracta y racionalmente el proceso de producción sin preocuparse de las posibilidades y de las capacidades humanas de los productores inmediatos, trasforma los fenómenos de la sociedad y con ellos su apercepción. Surgen hechos «aislados», conjuntos de hechos aislados, sectores particulares que tienen sus propias leyes (teoría económica, derecho, etc.) que parecen ser ya, en su apariencia inmediata, ampliamente elaborados para semejante estudio científico. Tanto es así, que puede parecer particularmente «científico» el llevar hasta el fin y elevar al nivel de una ciencia a esa tendencia ya inherente a los hechos mismos. A la vez que la dialéctica que —por oposición a esos hechos y a esos sistemas parciales aislados y aislantes— insiste en la unidad concreta del todo y desenmascara esa ilusión, que como tal es producida necesariamente por el capitalismo, hace el efecto de una simple construcción.

El carácter no científico de este método aparentemente tan científico consiste, pues, en que no percibe el carácter histórico de los hechos que le sirven de base y desdeña ese *carácter histórico*. Pero no sólo hay aquí una fuente de error (que escapa siempre

1 *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 294.

a esa investigación), sobre la cual Engels llamó explícitamente la atención; la esencia de esa fuente de error consiste en que la estadística y la teoría económica «exacta» construida sobre ella nunca corre pareja a la evolución. «Por eso, cuando se trata de la historia contemporánea en curso, se verá uno forzado con harta frecuencia a considerar este factor, el más decisivo, como un factor constante, a considerar como dada para todo el período y como invariable la situación económica con que nos encontramos al comenzar el período en cuestión, o a no tener en cuenta más que aquellos cambios operados en esta situación, que por derivar de acontecimientos evidentes se nos presentan también claramente.»[1] Como la estructura de la sociedad capitalista va por delante del método de las ciencias de la naturaleza, porque en eso reside la condición social previa de la exactitud de éstas, hay en este hecho algo totalmente problemático. En efecto, si la estructura interna de los «hechos» y la estructura de sus relaciones son captadas en su esencia misma y de una manera histórica, es decir, como implicadas en un proceso de revolución ininterrumpida, es necesario preguntarse verdaderamente cuándo se comete la mayor inexactitud científica: ¿será cuando capto los «hechos» en una forma de objetividad dominada por leyes tales de las que debo tener certeza (o, al menos, la probabilidad) metodológica de que ya no son válidas para esos hechos? ¿O será cuando deduzco concientemente las consecuencias de esa situación, cuando adopto desde el principio una actitud crítica ante la «exactitud» así lograda, y cuando dirijo la atención a los momentos en que esa esencia histórica, esa modificación decisiva, se manifiesta realmente?

El carácter histórico de los «hechos» que la ciencia cree captar en semejante «pureza», aparece, sin embargo, de una manera todavía más nefasta. En efecto, estos hechos no sólo están implicados (como productos de la evolución histórica) en un continuo cambio sino que, además, son *—precisamente en la estructura de su objetividad—* *productos de una época histórica determinada: la del capitalismo.* En consecuencia, esta «ciencia», que reconoce como fundamento del valor científico la manera en que los hechos son dados inmediatamente, y como punto de partida de la conceptualización científica la forma de objetividad de los hechos, esta ciencia se coloca simple y dogmáticamente en el terreno de la sociedad capitalista, aceptando sin crítica su esencia, su estructura de objeto, su legalidad como fundamento inmutable de la «ciencia». Para avanzar de esos «hechos» a los hechos en el verdadero sentido de la palabra, es necesario penetrar en su condicionamiento histórico como tal y abandonar el punto de vista mediante el cual los hechos son dados como inmediatos: es preciso someterlos a un tratamiento histórico-dialéctico, porque como dijo

1 *Introducción a la lucha de clases en Francia,* de C. Marx, Ed. Sociales, 1948, p. 9. Pero no habría que olvidar que la «exactitud en las ciencias de la naturaleza» presupone justamente la «constancia» de los elementos. Esta exigencia metodológica ya fue planteada por Galileo.

Marx: «La estructura *(Gestalt)* acabada de las relaciones económicas tal y como aparecen superficialmente en su existencia real, y, por tanto, también en las representaciones mediante las cuales los portadores y los agentes de esas relaciones tratan de hacerse una idea clara de ellas, es muy diferente y, de hecho, contraria a su núcleo estructural interno *(Kerngestalt)*, esencial pero oculto, y al concepto que a él corresponde;[1] son incluso su opuesto. Por tanto, si los hechos han de ser captados correctamente, es conveniente aprehender primero clara y exactamente esa diferencia entre su existencia real y su núcleo interno, entre las representaciones que se forman de ellos y sus conceptos. Esta distinción es la primera condición previa a un estudio verdaderamente científico que, según las palabras de Marx, «sería superfluo si la apariencia fenoménica y la esencia de las cosas coincidieran inmediatamente».[2] Se trata, pues, por una parte, de separar los fenómenos de su forma dada inmediata, de encontrar las mediaciones por las cuales aquéllos pueden ser referidos a su núcleo y a su esencia y captados en su esencia misma, y, por otra parte, de llegar a la comprensión de ese carácter fenoménico, de esa apariencia fenoménica considerada como la forma de aparición *necesaria* de esos fenómenos. Esta forma de aparición es necesaria en razón de la esencia histórica de los fenómenos, en razón de haber surgido éstos en el terreno de la sociedad capitalista. Esta doble determinación, este reconocimiento y esta superación simultánea del ser inmediato, es justamente la relación dialéctica. La estructura interna de *El capital* ha causado precisamente las mayores dificultades al lector superficial que acepta de manera no crítica las categorías de pensamiento propias del desarrollo capitalista; porque, por una parte, la exposición lleva al límite extremo el carácter capitalista de todas las formas económicas, y constituye un medio para los pensamientos en el cual esas formas capitalistas actúan en estado puro describiendo una sociedad que «corresponde a la teoría», y, por tanto, una sociedad enteramente capitalizada, constituida únicamente por proletarios y capitalistas; pero, por otra parte, tan pronto como esta concepción llega a un resultado cualquiera, tan pronto como ese mundo de fenómenos se cristaliza en el plano teórico, el resultado obtenido se encuentra disuelto como simple apariencia, reflejo invertido de relaciones invertidas, reflejo que no es más que «la expresión conciente del movimiento aparente».

Solamente en este contexto, en el que los hechos de la vida social se integran (en cuanto elementos del devenir histórico) en una *totalidad*, es donde se hace posible el conocimiento de los hechos

[1] *El capital*, III, I, p. 188; también p. 21, p. 297 y ss. Esta distinción entre la existencia (que se descompone en sus momentos dialécticos de apariencia, aparición y esencia) y la realidad provienen de la *Lógica* de Hegel. Por desgracia no se puede desarrollar aquí la exposición de cuánto se inspira en estas distinciones toda la conceptualización de *El capital*. Esta distinción entre la representación y el concepto viene también de Hegel.

[2] *El capital*, III, II, p. 352.

en tanto que conocimiento de la *realidad.* Este conocimiento parte de las determinaciones simples, puras, inmediatas y naturales (en el mundo capitalista) que acabamos de caracterizar, para avanzar, partiendo de ellas, hacia el conocimiento de la totalidad concreta como reproducción de la realidad en el pensamiento. Esta totalidad concreta no es en modo alguno dada inmediatamente al pensamiento. «Lo concreto es concreto, dice Marx, porque es la síntesis de varias determinaciones, y por tanto, unidad de lo múltiple.»[1] El idealismo cae aquí en la ilusión que consiste en confundir este proceso de reproducción de la realidad con el proceso de edificación de la realidad misma. Porque, «en el pensamiento, lo concreto aparece como un proceso de síntesis, como un resultado y no como punto de partida, a pesar de ser el punto de partida real y también, por consiguiente, el punto de partida de la intuición y de la representación». El materialismo vulgar, por el contrario, aunque tome el aspecto más moderno, en Bernstein y otros, se conforma con reproducir las determinaciones inmediatas y simples de la vida social. El materialismo vulgar cree ser particularmente «exacto» al aceptar esas determinaciones sin ningún análisis profundo, sin ligarlas a la totalidad concreta, abandonándolas en su aislamiento abstracto y tratando de explicarlas por leyes científicas abstractas desligadas de una totalidad concreta. «La torpeza y el vacío conceptual residen precisamente, dice Marx, en ligar de manera puramente contingente lo que está ligado de manera orgánica, y en hacer de esa relación una relación puramente reflexiva.»[2] La torpeza y el vacío conceptual de tales relaciones puramente reflexivas consisten sobre todo en que oscurecen el carácter histórico pasajero de la sociedad capitalista, y en que esas determinaciones aparecen como categorías intemporales, eternas, comunes a todas las formas de vida social. Esto se ha puesto de relieve de la manera más patente en la economía vulgar burguesa; pero, poco tiempo después, el marxismo vulgar tomó el mismo camino. Tan pronto como el método dialéctico y, con él, el predominio metodológico de la totalidad sobre los momentos particulares han sido quebrantados, tan pronto como las partes dejaron de encontrar en el conjunto su concepto y su verdad y, por el contrario, el todo quedaba eliminado de la investigación como no científico o era reducido a una simple «idea» o a una «suma» de partes, la relación reflexiva entre las partes aisladas tenía que aparecer como una ley eterna de toda sociedad humana. Porque, la afirmación de Marx de que «las relaciones de producción de toda sociedad forman un todo»,[3] es el punto de partida metodológico y la clave del conocimiento *histórico* de las relaciones sociales. Toda categoría parcial aislada puede ser tratada y pensada (en ese aislamiento) como si estuviera siempre presente durante toda la evolución de la sociedad humana. (Si no

[1] ***Contribución a la crítica de la economía política,*** **p. 289.**

[2] ***Ibid.,*** **p. 270. La categoría de la relación reflexiva procede también de la *Lógica* de Hegel.**

[3] ***Miseria de la filosofía,*** **Ed. Costes, p. 128.**

 se la encuentra en una sociedad, entonces el «azar» confirma la regla.) La distinción real entre las etapas de la evolución histórica se manifiesta de manera mucho menos clara y unívoca en los cambios a que están sometidos los elementos parciales aislados que en los cambios de *su función* en el proceso de conjunto de la historia, de su relación con el conjunto de la sociedad.

III

Esta concepción dialéctica de la totalidad, que tanto se aleja en apariencia de la realidad inmediata y que construye esa realidad de una manera en apariencia «no científica», es, de hecho, el único método que puede captar y reproducir la realidad en el plano del pensamiento. La totalidad concreta es, pues, la categoría auténtica de la realidad.[1] La justeza de esta perspectiva se revela con toda claridad cuando colocamos en el centro de nuestra investigación el sustrato material real de nuestro método; la sociedad capitalista con su antagonismo interno entre las fuerzas y las relaciones de producción. El método de las ciencias de la naturaleza, que constituye el ideal metodológico de toda ciencia reflexiva y de todo revisionismo no conoce contradicción ni antagonismo en su objeto; si encuentra, no obstante, una contradicción entre las diferentes teorías, sólo ve en ella un síntoma del carácter inacabado del grado de conocimiento alcanzado hasta entonces. Las teorías que parecen contradecirse deben encontrar sus límites en esas mismas contradicciones; en consecuencia, deben ser modificadas y subsumidas bajo teorías más generales en las cuales las contradicciones desaparecerán definitivamente. En el caso de la realidad social, por el contrario, las contradicciones no son síntomas de una imperfecta aprehensión científica de la realidad, sino que pertenecen, *de una manera indisoluble, a la esencia de la realidad misma, a la esencia de la sociedad capitalista.* La superación de las contradicciones en el conocimiento de la totalidad, no hacen que *cesen* de ser contradicciones. Por el contrario, son comprendidas como contradicciones necesarias, como fundamento antagónico de ese orden de producción. Cuando la teoría en tanto que conocimiento de la totalidad abre la vía a la superación de esas contradicciones, a su supresión, lo hace mostrando las *tendencias reales* del proceso de desarrollo de la sociedad que están llamadas

[1] A los lectores que se interesan particularmente por el problema metodológico, quisiéramos recordarles aquí que, también en la *Lógica* de Hegel, el problema de la relación entre el todo y las partes constituye el tránsito dialéctico de la existencia a la realidad; hay que subrayar también que el problema de la relación entre lo interior y lo exterior es asimismo un problema de totalidad (Hegel, *Werke*, IV, p. 156 y ss.; las citas de la *Lógica* son tomadas de la segunda edición.)

a superar *realmente* esas contradicciones en la realidad social, en el curso del desarrollo social.

La oposición entre el método dialéctico y el método «crítico» (o el método materialista vulgar, o el método de Mach, etc.) es, dentro de esta perspectiva, un problema social. El ideal epistemológico de las ciencias naturales que, aplicado a la naturaleza, no hace más que servir al progreso de la ciencia, cuando se aplica a la evolución de la sociedad, aparece como un instrumento de combate ideológico de la burguesía. Para esta última es una cuestión vital, por un lado, concebir su propio orden de producción como algo constituido por categorías valederas de una manera intemporal y destinadas a existir eternamente merced a las leyes eternas de la naturaleza y de la razón, y, por otra parte, considerar las contradicciones que se imponen al pensamiento de una manera inevitable, no como fenómenos pertenecientes a la esencia misma de ese orden de producción, sino como simples hechos de superficie. El método de la economía clásica emana de esa necesidad ideológica, pero también ha encontrado sus límites, en cuanto conocimiento científico, en la estructura de la realidad social, en el carácter antagónico de la producción capitalista. Si un pensador de la importancia de Ricardo niega «la necesidad de ampliar el mercado conforme al aumento de la producción y el incremento del capital», lo hace (por supuesto, de manera inconciente) para no verse obligado a reconocer la necesidad de las crisis, en las cuales se revela, del modo más evidente, el antagonismo fundamental de la producción capitalista, el hecho de que «el modo de producción burgués implica una limitación del libre desarrollo de las fuerzas productivas».[1] Lo que Ricardo dice con toda buena fe, se torna en la economía vulgar una apología concientemente mentirosa de la sociedad burguesa. Al esforzarse, sea por eliminar de una manera sistemática el método dialéctico de la ciencia proletaria, sea, al menos, por afinarlo de manera «crítica», el marxismo vulgar llega, quiéralo o no, al mismo resultado. Así le ocurre —quizá del modo más grotesco— a Max Adler, que quisiera separar, desde un punto de vista crítico, la dialéctica como método, como momento del pensamiento, de la dialéctica del ser, en cuanto metafísica, y que, en la cumbre de la «crítica», llega a este resultado: separar netamente de las dos anteriores la dialéctica como «elemento de ciencia positiva», del cual «se trata en primer lugar cuando se habla de una dialéctica real en el marxismo». Esta dialéctica, que valdría más denominar «antagonismo... constata simplemente una oposición existente entre el interés egoísta del individuo y las formas sociales en las que éste se halla insertado».[2] De este modo, el antagonismo económico objetivo que se manifiesta en las *luchas de clase* se disuelve en un conflicto entre *el individuo y la sociedad*, partiendo del cual ya no se pueden entender como necesarios ni el nacimiento, ni

[1] Marx, *Theorien über den Mehrwert*, II, II, pp. 305-309.

[2] Max Adler, *Marxistische Probleme*, p. 77.

 los problemas internos, ni la decadencia de la sociedad capitalista, y cuyo resultado tiene que ser, se quiera o no, una filosofia kantiana de la historia. Por otra parte, así se congela la estructura de la sociedad burguesa como si fuera la forma unilateral de la sociedad en general, porque el problema central al que se aplica Max Adler, el de la «dialéctica o, mejor dicho, del antagonismo», no es otra cosa que una de las formas típicas en que se expresa en el plano ideológico el carácter antagónico del orden social capitalista. Que esta eternización del capitalismo se haga partiendo del fundamento económico o de las formaciones ideológicas, que se haga ingenua e inocentemente o bien con refinamiento crítico, en lo esencial viene a ser lo mismo.

De este modo, con el rechazo o la disolución del método dialéctico, se pierde la inteligibilidad de la historia. No se trata, claro está, de afirmar que ciertas personalidades o épocas históricas no puedan ser descritas de manera más o menos exacta fuera del método dialéctico. Más bien se trata de la imposibilidad de comprender, en esa perspectiva, la historia como *proceso unitario*. (Esta imposibilidad se manifiesta en la ciencia burguesa, por un lado, en las construcciones abstractas y sociológicas de la evolución histórica del tipo de Spencer o de Auguste Comte —cuyas contradicciones internas fueron traídas a la luz por la teoría burguesa moderna de la historia y particularmente por Rickert—, y, por otra parte, por la exigencia de una «filosofía de la historia» cuya relación con la realidad histórica aparece de nuevo como un problema metodológicamente insoluble.) Porque la oposición entre la descripción de un aspecto parcial de la historia y la historia como proceso unitario no se basa en una simple diferencia de amplitud, como, por ejemplo, la distinción entre historias particulares e historia universal, sino en una oposición metodológica, una oposición de puntos de vista. El problema de la comprensión unitaria del proceso histórico surge necesariamente con el estudio de toda época y de todo sector parcial, etc. Y aquí es donde se revela la importancia decisiva de la concepción dialéctica de la totalidad, porque es completamente posible que alguien comprenda y describa de una manera esencialmente justa un acontecimiento histórico, sin ser por eso capaz de captar ese mismo acontecimiento en lo que es realmente, en su función real en el interior del todo histórico a que pertenece, es decir, sin captarlo en la unidad del proceso histórico. Un ejemplo característico de esto se encuentra en la posición de Sismondi ante el problema de las crisis.[1] Sismondi fracasó, en última instancia, porque, aunque comprendió muy bien las tendencias evolutivas e inmanentes tanto de la producción como de la distribución, siguió, no obstante, prisionero de las formas de objetividad capitalistas, a pesar de su crítica por demás penetrante del capitalismo; él captó esas tendencias inmanentes como si fueran procesos independientes el uno del otro, «sin comprender que las relaciones de distribución no son sino las

[1] *Theorien über den Mehrwert*, III, pp. 55, 93-94.

relaciones de producción *sub alia specie*». Él sucumbe ante la misma fatalidad en que sucumbió la falsa dialéctica de Proudhon: él «cambia los diferentes sectores de la sociedad en otras tantas sociedades aparte».[1]

La categoría de la totalidad no suprime, pues, lo repetimos, sus momentos constitutivos como sumergiéndolos en una unidad indiferenciada, en una identidad; la forma de aparición de su independencia, de su autonomía —autonomía que poseen en el orden de producción capitalista— sólo se revela como pura apariencia en la medida en que llegan a establecer una relación dialéctica y dinámica, dejándose captar como momentos dialécticos y dinámicos de un todo, que a su vez es dialéctico y dinámico. «Llegamos a la conclusión, dice Marx, de que producción, distribución, intercambio y consumo no son idénticos, sino que constituyen los miembros de una totalidad, diferencias en el seno de una unidad... Una forma determinada de producción determina, pues, formas determinadas de consumo, de distribución, de intercambio, así como *ciertas relaciones de esos diferentes momentos entre sí*... Hay una acción recíproca entre esos momentos diferentes; así ocurre en todo conjunto orgánico.»[2]

No hay que detenerse, sin embargo, en la categoría de la acción recíproca, porque si se concibe esta acción como una simple acción causal recíproca de dos objetos por demás inmutables, no se ha avanzado ni un solo paso hacia el conocimiento de la realidad social en comparación con las series causales unívocas del materialismo vulgar (o con las relaciones funcionales de Mach, etc.). Porque también existe una acción recíproca cuando, por ejemplo, una bola de billar inmóvil recibe el choque de otra bola en movimiento; la primera se pone en movimiento; la otra cambia de dirección a consecuencia del choque, y así sucesivamente. La acción recíproca de que hablamos aquí, va más allá de la acción recíproca de *objetos por demás inmutables;* va efectivamente más allá, pero sólo en su relación con el todo; la relación con el todo se trasforma en la determinación que condiciona la *forma de objetividad* de todo objeto; todo cambio esencial e importante para el conocimiento se manifiesta como cambio de la relación con el todo y *por eso mismo* como cambio de la forma de objetividad.[3] Marx ha expresado este pensamiento en innumerables pasajes. Citaré solamente uno de los textos más conocidos: «Un negro es un negro, y solamente en ciertas condiciones se convierte en esclavo. Una máquina de tejer algodón es una máquina de tejer algodón, y sólo en ciertas condiciones se convierte en capital.

[1] *Miseria de la filosofía,* p. 129.

[2] *Crítica de la economía política,* Apéndice, Ed. Costes, 1954, pp. 286-287.

[3] El oportunismo particularmente refinado de Cunow se revela en el hecho de que, a pesar de su conocimiento muy sólido de los escritos de Marx, trasforma imperceptiblemente el concepto del todo (del conjunto, de la totalidad) en el de «suma», suprimiendo así toda relación dialéctica. Ver *Die marxsche Geschichts—, Gesellschafts— und Staatstheorie,* II, pp. 155-157.

 Separada de estas condiciones, ella está tan lejos de ser un capital, como el oro de ser dinero o el azúcar precio del azúcar».[1] Este cambio continuo de las formas de objetividad de todos los fenómenos sociales en su acción recíproca dialéctica continua, el nacimiento de la inteligibilidad de un objeto partiendo de su función en la totalidad determinada en la cual funciona, hacen que la concepción dialéctica de la totalidad sea la única en comprender la *realidad en tanto que devenir social.* Solamente en esta perspectiva las formas fetichistas de objetividad, engendradas necesariamente por la producción capitalista, se disuelven en una apariencia que se comprende como apariencia necesaria, pero que no por eso deja de ser una apariencia. Las relaciones reflexivas de estas formas fetichistas, sus «leyes», surgidas también necesariamente de la sociedad capitalista, pero que disimulan las relaciones reales entre los objetos, aparecen como las representaciones necesarias que imaginan los agentes de la producción capitalista. Esas representaciones son objeto de conocimiento, pero el objeto conocido por sus formas fetichistas no es el orden capitalista de producción de sí mismo, sino la ideología de la clase dominante.

Hay que desgarrar este velo para llegar al conocimiento histórico. Porque las determinaciones reflexivas de las formas fetichistas de objetividad tienen precisamente la función de dar a los fenómenos de la sociedad capitalista la apariencia de esencias supratemporales. El conocimiento de la verdadera objetividad de un fenómeno, el conocimiento de su carácter histórico y el conocimiento de su función real en la totalidad social forman un acto indiviso de conocimiento. Esta unidad la rompe el método seudocientífico. Así, por ejemplo, el conocimiento de la distinción —fundamental para la ciencia económica— entre capital constante y capital variable sólo ha sido posible siguiendo el método dialéctico; la ciencia económica clásica no fue capaz de ir más allá de la distinción entre capital fijo y capital circulante; y no fue así por azar. Porque «el capital variable no es, pues, como vemos, más que una *forma histórica concreta de manifestarse* el fondo de medios de vida o el *fondo de trabajo* que necesita el obrero para su sustento y reproducción y que en *todos* los sistemas de producción social tiene constantemente que producir y reproducir. Si el fondo de trabajo afluye a él constantemente en *forma de medios de pago* de su trabajo es sencillamente, *porque su propio producto se aleja de él en forma de capital...* La forma mercantil del producto y la forma monetaria de la mercancía enmascaran esa transacción».[2]

Esta ilusión fetichista, cuya función consiste en ocultar la realidad, ilusión que envuelve todos los fenómenos de la sociedad capitalista, no se limita a enmascarar solamente su carácter histórico, o sea, transitorio; esa ilusión sólo ha sido posible por

[1] *Trabajo asalariado y capital.*
[2] *El capital,* I, p. 580, Hamburgo, 1914.

el hecho de que todas las formas de objetividad bajo las cuales el mundo aparece necesaria e inmediatamente ante el hombre, en la sociedad capitalista, ocultan también, en primer lugar, las categorías económicas, su esencia profunda, como si fueran formas de objetividad, categorías de *relaciones interhumanas;* las formas de objetividad aparecen como cosas y relaciones entre cosas. Por eso el método dialéctico, al mismo tiempo que desgarra el velo de eternidad de las categorías, debe también desgarrar su velo de coseidad para abrir el camino al conocimiento de la realidad. «La economía —dice Engels en su *Comentario a la Crítica de la economía política* de Marx—, no trata de cosas, sino de relaciones entre personas y, en última instancia, entre clases, ¡pero estas relaciones están siempre ligadas a cosas y aparecen como cosas!»[1] Con este conocimiento, el método dialéctico y su concepción de la totalidad se manifiestan como conocimiento de la realidad del devenir social. La relación dialéctica entre las partes y el todo podía aparecer todavía como una simple determinación mental y metodológica en la cual las categorías verdaderamente constitutivas de la realidad social aparecen tan poco como en las determinaciones reflexivas de la economía burguesa, y cuya superioridad sobre estas últimas no sería, por tanto, más que una cuestión puramente metodológica; pero la diferencia es mucho más profunda y de principios. En cada categoría económica aparece una relación determinada entre los hombres en un nivel determinado de su evolución social y esta relación se hace conciente y llega a constituir un concepto; por esta razón, el movimiento de la sociedad humana puede al fin ser captado con sus leyes internas, a la vez como producto de los hombres mismos y como producto de las fuerzas que han surgido de sus relaciones y han escapado a su control. Las categorías económicas se hacen, pues, dinámicas y dialécticas, en un doble sentido. Son una interacción viviente como categorías «puramente» económicas y ayudan al conocimiento de una sección temporal de la evolución social. Pero como tienen su origen en relaciones humanas, como funcionan en el proceso de trasformación de las relaciones humanas, la marcha de la evolución también se hace visible en la relación recíproca de ellas con el sustrato real de su acción. Dicho de otro modo, la producción y la reproducción de una totalidad económica determinada, que es tarea de la ciencia conocer, se trasforman necesariamente (a decir verdad, trascendiendo la economía «pura» pero sin recurrir a ninguna fuerza trascendente) en proceso de producción y de reproducción de una sociedad global determinada. A menudo, insistió Marx clara y netamente en este carácter del conocimiento dialéctico. Así, él dice: «El proceso de producción capitalista considerado en su continuidad o como proceso de reproducción, no produce solamente mercancías o solamente plusvalía; produce y reproduce la propia relación capitalista: por un lado al capitalista, por el otro al asalariado.»[2]

1 Ver el ensayo «La cosificación y la conciencia del proletariado».
2 *El capital*, I, p. 541.

Plantearse a sí misma, producirse y reproducirse ella misma, eso es precisamente la *realidad*. Hegel lo reconoció y lo expresó claramente en una forma muy semejante a la de Marx, aunque también demasiado abstracta, comprendiéndose mal a sí mismo y haciendo así posible el malentendido. «Lo que es real, es en sí necesario», dice en su *Filosofía del derecho*.[1] «La necesidad consiste en que la totalidad se escinde en las distinciones de los conceptos y en que esa escisión desemboca en una determinación sólida y resistente que no es una solidez muerta, sino que se engendra a sí misma continuamente en la descomposición.» En este punto precisamente, donde el parentesco profundo entre el materialismo histórico y la filosofía de Hegel aparece en el problema de la realidad, en la función de la teoría como *conocimiento de la realidad por sí misma*, es preciso atraer la atención, aunque sea en pocas palabras, sobre la línea de ruptura, no menos decisiva, que los separa. Esa línea de ruptura se halla también al nivel del problema de la realidad, del problema de la unidad del proceso histórico. Marx reprocha a Hegel (y aún más a sus sucesores, que han retornado cada vez más netamente a Fichte y a Kant) no haber superado realmente la dualidad del pensar y el ser de la teoría y la praxis, del sujeto y el objeto; reprocha a su dialéctica, en tanto que dialéctica interior real del proceso histórico, ser una simple apariencia; le reprocha no haber superado a Kant justamente en ese punto decisivo; reprocha al conocimiento hegeliano ser simplemente un conocimiento *acerca* de una materia —en sí misma de esencia extraña— y no una «confesión» de esa materia que es la sociedad humana. «Ya en Hegel —se dice en las frases decisivas de esta crítica—, el espíritu absoluto de la historia tiene sus materiales en la masa, pero sólo tiene su expresión adecuada en la filosofía. El filósofo aparece solamente como el órgano por el cual el espíritu absoluto, que hace la historia, se eleva a la conciencia, después del desarrollo del movimiento, después del hecho. La participación del filósofo en la historia se reduce a esa conciencia *a posteriori*, pues el espíritu absoluto ejecuta inconcientemente el movimiento real. El filósofo llega, pues, *post festum*.» Para Hegel «el espíritu absoluto en cuanto espíritu absoluto sólo hace la historia en apariencia... En efecto, como el espíritu absoluto sólo *a posteriori* se eleva a la conciencia en cuanto espíritu creador del mundo, para el filósofo su fabricación de la historia sólo existe en la conciencia, en la opinión y en la representación de los filósofos, en la imaginación especulativa».[2] Esta mitología conceptual del hegelianismo fue eliminada definitivamente por la actividad crítica del joven Marx.

[1] Hegel, Complemento al § 270, *Philosophische Bibliothek*, p. 354.
[2] *La sagrada familia o Crítica de la crítica crítica;* contra Bruno Bauer y compañías, II de las *Obras filosóficas*, Ed. Costes, 1947, pp. 151-152.

No fue un azar el hecho de que la filosofía ante la cual Marx logró «comprenderse a sí mismo» fuera ya un movimiento de retroceso del hegelianismo, un retorno a Kant, un movimiento que utilizó las oscuridades, las incertidumbres internas del propio Hegel para eliminar del método los elementos revolucionarios y conformar los contenidos reaccionarios, la mitología conceptual reaccionaria, los vestigios de la dualidad contemplativa del pensar y el ser, con la filosofía igualmente reaccionaria de la Alemania de entonces. Al recoger la parte progresista del método hegeliano, la dialéctica como conocimiento de la realidad, Marx no sólo se separó netamente de los sucesores de Hegel, sino que también operó una escisión en la propia filosofía hegeliana. Marx llevó a su punto extremo, con una lógica sin concesiones, la tendencia histórica que forma parte de la filosofía hegeliana. Trasformó radicalmente en problemas históricos todos los fenómenos de la sociedad y del hombre socializado, mostrando concretamente el sustrato real de la evolución histórica y tornándolo metodológicamente fecundo. En esta balanza descubierta por Marx y experimentada metódicamente por él, es donde fue pesada la filosofía hegeliana y fue hallada demasiado ligera. Los vestigios mitologizantes de los «valores eternos» eliminados de la dialéctica por Marx, se sitúan al nivel de la filosofía de la reflexión, a la cual Hegel combatió con ardor y obstinación durante toda su vida, y contra la cual él puso en juego todo su método filosófico, el proceso y la realidad concreta, la dialéctica y la historia. La crítica de Marx a Hegel es la continuación directa de la crítica que el propio Hegel dirigió a Kant y Fichte.[1] De este modo, el método dialéctico de Marx nació como continuación consecuente de aquello que Hegel había procurado alcanzar, pero sin lograrlo concretamente; por otra parte, el cuerpo muerto del sistema escrito ha quedado para presa de los filólogos y de los fabricantes de sistemas.

Sin embargo, el punto de ruptura radica en la realidad. Hegel no fue capaz de llegar hasta las fuerzas verdaderamente motrices de la historia: porque, en la época en que creó su sistema, esas fuerzas no eran todavía bastante visibles; así él se vio forzado a ver en los pueblos y en su conciencia (cuyo sustrato real él no pudo

[1] No es sorprendente que Cunow intente corregir a Marx por medio de un Hegel de orientación kantiana, precisamente en la cuestión en que Marx superó radicalmente a Hegel. A la concepción puramente histórica del estado en Marx, Cunow contrapone el estado hegeliano «como valor eterno» cuyas «faltas», por las que hay que entender sus funciones como instrumento de opresión y de clase, sólo tienen sentido como «cosas históricas», «que no deciden la esencia de la determinación y de la orientación del estado». El hecho de que Marx esté aquí (para Cunow) atrasado respecto a Hegel, viene de que él consideró esta cuestión *desde el punto de vista político y no desde el punto de vista del sociólogo (Ibid*, I, p. 308). Como se ve, la *superación de la filosofía hegeliana no existe para los oportunistas*; cuando no caen en el materialismo vulgar o en Kant, utilizan los contenidos reaccionarios de la filosofía hegeliana del estado para eliminar del **marxismo la dialéctica revolucionaria, para eternizar en el pensamiento la sociedad burguesa.**

ver en su composición heterogénea y lo convirtió en mito como «espíritu del pueblo») los portadores efectivos del desarrollo histórico; porque él seguía cautivo, a pesar de sus grandes esfuerzos en sentido contrario, de las formas platónica y kantiana de pensamiento, de la dualidad del pensar y el ser, de la forma y la materia. Aunque él haya sido el verdadero descubridor de la significación de la realidad concreta, aunque su pensamiento haya tenido siempre la finalidad de superar todas las abstracciones, para él la materia siempre tuvo la «mancha de la determinación» (y en esto es muy platónico). Y esas tendencias contradictorias que se combaten entre sí, nunca fueron esclarecidas en su sistema. A menudo aparecen yuxtapuestas, sin intermediario, se presentan contradictoriamente y no se equilibran; el equilibrio final (aparente) que hallaron en el sistema había de tornarse, por consiguiente, más bien hacia el pasado que hacia el futuro.[1] No hay que extrañarse de que la ciencia burguesa se haya apresurado a poner de relieve y desarrollar esos aspectos de Hegel como factor esencial. De ese modo, se oscurece casi completamente, incluso para los marxistas, la médula —revolucionaria— de su pensamiento.

La mitología conceptual no hace otra cosa que expresar en pensamiento un hecho fundamental de la existencia de los hombres que ha permanecido inaprehensible para ellos y cuyas consecuencias les ha sido imposible evitar. La incapacidad de penetrar el objeto mismo se manifiesta en el pensamiento mediante fuerzas motrices trascendentes que, de una manera mitológica, construyen y estructuran la realidad, la relación entre los objetos, nuestras relaciones con ellos y sus modificaciones en el proceso histórico. Al afirmar que «el factor determinante de la historia es, en última instancia, la producción y reproducción de la vida real»[2] Marx y Engels alcanzaron el punto de vista que permite liquidar toda mitología. El espíritu absoluto de Hegel ha sido la última de esas grandiosas formas mitológicas, forma en la cual se expresaban ya la totalidad y su movimiento, aunque de una manera no conciente de su esencia real. Si en el materialismo histórico, la razón «que ha existido siempre, pero no siempre en una forma razonable»[3] alcanza su forma «razonable» mediante el descubrimiento de su verdadero sustrato, de la base a partir de la cual puede la vida humana llegar a ser conciente de sí misma, el programa de la filosofía de la historia hegeliana se ha realizado

[1] La posición de Hegel ante la economía política es muy característica (ver *Filosofía del derecho*, § 189); reconoce claramente el problema metodológico fundamental de ella, que es el problema de la contingencia y la necesidad (de una manera muy parecida a la de Engels en *El origen de la familia* y en *Feuerbach)*, pero es incapaz de percibir el sentido fundamental del sustrato material de la economía, la relación de los hombres entre sí. Esto es para él un «hormigueo de voluntades arbitrarias» y sus leyes tienen «semejanza con el sistema planetario».

[2] Engels, *carta a Bloch*, del 21 de setiembre de 1890. En C. Marx-F. Engels, *Estudios filosóficos*, Ed. sociales, 1947, p. 123.

[3] *Nachlass*, I, p. 381.

precisamente así, por el aniquilamiento de la misma doctrina hegeliana. Por oposición a la naturaleza, en la cual, como lo subraya Hegel, «el cambio es circular, es la repetición de lo mismo», el cambio en la historia no se produce «simplemente en la superficie, sino en el concepto. Es el concepto mismo lo que se justifica».[1]

V

Solamente en este contexto puede el punto de partida del materialismo histórico —«no es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia»— rebasar el plano puramente teórico y convertirse en problema práctico. Porque solamente cuando el núcleo del ser se revela como devenir social, puede el ser aparecer como un producto inconciente hasta entonces de la actividad humana, y esa actividad, a su vez, como el elemento decisivo de la trasformación del ser. Las relaciones puramente naturales o las formas sociales que por mistificación han llegado a ser relaciones naturales, se oponen, por una parte, al hombre como cosas fijas, acabadas, inmutables en su esencia, de las que el hombre puede, todo lo más, utilizar las leyes y captar la estructura de objeto sin poder jamás trasformarlas; por otra parte, semejante concepción del ser rechaza la posibilidad de la praxis en la conciencia individual. La praxis se torna una forma de actividad del individuo aislado, una ética. La tentativa de Feuerbach por superar a Hegel naufragó ante este escollo: Feuerbach se detuvo, como el idealismo alemán y aún mucho más que el propio Hegel, en el individuo aislado de la «sociedad burguesa».

La exigencia de Marx de que se debe captar la «sensibilidad», el objeto, la realidad, como actividad humana sensible,[2] implica que el hombre tome conciencia de sí mismo como ser social, como sujeto y objeto simultáneamente del devenir histórico y social. El hombre de la sociedad feudal no podía tomar conciencia de sí mismo como ser social, porque sus relaciones sociales tenían todavía, en muchos aspectos, un carácter natural; porque la sociedad misma estaba en su conjunto muy poco organizada uniformemente de arriba abajo y abarcaba en su unidad muy poco del conjunto de las relaciones entre los hombres para poder aparecer a la conciencia como *la* realidad del hombre. (Este no es lugar para la cuestión de la estructura y de la unidad de la sociedad feudal.) La sociedad burguesa realiza el proceso de socialización

[1] *Die Vernunft in der Geschichte*, Philosophische Bibliothek, I, pp. 133-134.
[2] Marx, *Tesis sobre Feuerbach*.

de la sociedad; el capitalismo derriba todas las barreras espaciales y temporales entre los diferentes países y dominios, lo mismo que los muros de separación jurídicos entre los estados (Stände). En su universo de igualdad formal entre todos los hombres, desaparecen cada vez más las relaciones económicas que regulan los intercambios materiales inmediatos entre el hombre y la naturaleza. El hombre deviene ser social —en el verdadero sentido de la palabra—, la sociedad deviene *la* realidad para el hombre.

De este modo, solamente en el terreno del capitalismo, de la sociedad burguesa, se hace posible reconocer en la sociedad la realidad. Sin embargo, la clase que aparece como agente histórico de esa revolución —la burguesía—, ejecuta todavía inconcientemente esa función; las potencias sociales que ella ha liberado y que la han llevado al poder, se oponen a ella como una segunda naturaleza, más desprovista de alma y más impenetrable que la del feudalismo.[1] Solamente con la entrada en escena del proletariado, encuentra su perfeccionamiento el conocimiento de la realidad social: con el punto de vista de clase del proletariado, se ha encontrado un punto a partir del cual se hace visible la totalidad de la sociedad. Lo que ha surgido con el materialismo histórico es a la vez la doctrina «de las condiciones de la liberación del proletariado» y la doctrina de la realidad del proceso total del desarrollo histórico, y esto porque, para el proletariado, es una necesidad vital, es una cuestión de vida o muerte lograr la visión más perfectamente clara de su situación de clase; porque su situación de clase sólo es comprensible con el conocimiento de la sociedad total; porque ese conocimiento es condición previa e imprescindible para sus actos. La unidad de la teoría y la praxis no es más que la otra cara de la situación social e histórica del proletariado; desde el punto de vista del proletariado, el conocimiento de sí mismo y el conocimiento de la totalidad coinciden; el proletariado es al mismo tiempo sujeto y objeto de su propio conocimiento.

Porque la vocación de conducir a la humanidad a una etapa más elevada de su desarrollo descansa, como lo ha observado Hegel justamente —pero aplicándolo a los pueblos—, en el hecho de que estas «etapas de la evolución se presentan como *principios naturales inmediatos*» y de que el pueblo (es decir, la clase) «que recibe ese elemento como principio natural tiene la misión de aplicarlo».[2] Marx concretó esta idea con gran claridad, en el nivel de la evolución social: «Cuando los escritores socialistas asignan al proletariado ese papel en la historia mundial, no es, ni mucho menos... porque consideren a los proletarios como dioses, sino todo lo contrario. Porque en el proletariado plenamente formado ha alcanzado su máxima perfección práctica la abstracción de toda humanidad y hasta la apariencia de ella; porque en las

[1] Acerca de las razones de ese estado de cosas, ver el ensayo sobre «Conciencia de clase».

[2] Hegel, *Principios de filosofía del derecho*, Gallimard, 1940, 346 y 347.

condiciones de vida del proletariado todas las condiciones de vida de la sociedad actual están condensadas, agudizadas del modo más inhumano; porque el hombre se ha perdido a sí mismo en el proletariado, pero ha adquirido, a cambio de ello, no sólo la conciencia teórica de esa pérdida, sino también, bajo la acción inmediata de una penuria absolutamente imperiosa —la expresión práctica de la necesidad—, que ya en modo alguno es posible esquivar ni paliar, el acicate inevitable de la sublevación contra tanta inhumanidad: por todas estas razones, puede y debe el proletariado liberarse a sí mismo. Pero no puede liberarse a sí mismo sin abolir sus propias condiciones de vida, y no puede abolir sus propias condiciones de vida sin abolir *todas* las inhumanas condiciones de vida de la sociedad actual, que se resumen y compendian en su *situación*.»[1] La esencia metodológica del materialismo histórico no puede, pues ser separada de «la actividad crítica práctica» del proletariado: ambas son momentos del mismo proceso de evolución de la sociedad. Así, el conocimiento de la realidad efectuado por el método dialéctico tampoco puede ser separado del punto de vista de clase del proletariado. La cuestión planteada por «el austro marxismo», la separación metodológica entre la ciencia «pura» del marxismo y el socialismo,[2] es un falso problema, lo mismo que todas las cuestiones semejantes. Porque el método marxista, la dialéctica materialista en cuanto conocimiento de la realidad, sólo es posible desde el punto de vista de clase, desde el punto de vista de la lucha del proletariado. Si abandonamos ese punto de vista, nos alejamos del materialismo histórico, lo mismo que, por otro lado, si nos elevamos a ese punto de vista, entramos directamente en la lucha del proletariado.

El hecho de que el materialismo histórico emane del principio vital «inmediato, natural» del proletariado, el hecho de que el conocimiento total de la realidad se abra partiendo de su punto de vista de clase, no significan, sin embargo, que ese conocimiento o esa actitud metodológica ante el conocimiento sean dados inmediata y naturalmente al proletariado en cuanto clase (y menos aún al proletario individual); todo lo contrario. Es cierto que el proletariado es el sujeto cognoscente de ese conocimiento de la realidad social total. Pero no es un sujeto cognoscente en el sentido del método kantiano, donde el sujeto se define como aquello que nunca puede ser objeto. No es un espectador imparcial del proceso histórico. El proletariado no es solamente partícipe, parte actuante y paciente, en esa totalidad; la ascensión y la evolución de su conocimiento, y su propia ascensión y evolución en el trascurso de la historia, no son más que dos aspectos del mismo proceso real. Y no sólo porque la clase misma «se ha constituido en clase» poco a poco, en una lucha social incesante, comenzando por actos espontáneos e inconcientes de defensa desesperada e inmediata (la destrucción de las máquinas es un ejemplo notable de ese comienzo). La conciencia que el proleta-

1 Marx, *La sagrada familia*, t. II, Ed Costes, pp. 62-63.
2 Hilferding, *El capital financiero*.

 riado cobra de la realidad social, de su propia posición de clase, y la vocación histórica que así él adquiere —el método de la concepción materialista de la historia—, son también productos de ese *mismo proceso de evolución histórica*, proceso que *el materialismo histórico* —por primera vez en la historia— conoce adecuadamente y en su realidad.

La posibilidad del método marxista es, un producto de la lucha de clases, y un resultado de naturaleza política o económica. La evolución del proletariado, también, refleja la estructura interna de la historia de la sociedad, conocida por primera vez. «Su resultado aparece constantemente como previo, al mismo tiempo que sus condiciones previas aparecen como resultados.»[1] El punto de vista metodológico de la totalidad, en el cual hemos aprendido a reconocer el problema central, la condición primordial del conocimiento de la realidad, es un producto de la historia en doble sentido. En primer lugar, sólo con la evolución económica que ha producido al proletariado, con el nacimiento del propio proletariado (por consiguiente, en una etapa determinada de la evolución social), *con la trasformación así operada del sujeto* y del objeto del conocimiento de la realidad social, pudo surgir la posibilidad objetiva y formal del materialismo histórico como conocimiento. En segundo lugar, sólo en el curso de la evolución del propio proletariado se hizo posibilidad real esa posibilidad formal. Porque la posibilidad de captar el sentido del proceso histórico como inmanente a ese proceso, dejando de ver en él un sentido trascendente, mítico o ético, que sería concedido y que se uniría a un material desprovisto de sentido, esa posibilidad supone en el proletariado una conciencia altamente evolucionada de su propia situación, y, por tanto, un proletariado altamente evolucionado en cierta medida, como consecuencia de una larga evolución. Este es el camino que conduce de la utopía al conocimiento de la realidad, el camino que va desde los primeros grandes pensadores del movimiento obrero, que le asignaron fines trascendentes, hasta la claridad de la Comuna de 1871: la clase obrera «no tiene que realizar ideales», sino «solamente liberar los elementos de la nueva sociedad»; es el camino que va de la clase «frente al capital» a la clase «para sí».

Con esta perspectiva, la separación revisionista entre el movimiento y el objetivo final se manifiesta como una recaída al nivel más primitivo del movimiento obrero. Porque el objetivo final no es un estado que espere al proletariado al final del movimiento, independientemente de este movimiento y del camino que él recorre, un «estado del porvenir»; no es un estado que se pueda, por consiguiente, olvidar tranquilamente en las luchas cotidianas e invocar, todo lo más, en los sermones del domingo, como un momento de elevación opuesto a los afanes cotidianos; no es un «deber ser», una «idea» que jugase un papel regulador en relación al proceso «real». El objetivo final es más bien *la relación*

[1] *El capital*, III, II, p. 408.

con la totalidad (con la totalidad de la sociedad considerada como proceso), por medio de la cual, cada momento de la lucha adquiere su sentido revolucionario; una relación que es inherente a cada momento precisamente en su aspecto cotidiano, en su aspecto más simple y más prosaico, pero que sólo deviene real en la medida en que se toma conciencia de ella y en que se confiere así la realidad al momento de la lucha cotidiana, manifestando su relación con la totalidad; de ese modo, este momento de la lucha cotidiana es elevado del nivel de la facticidad, de la simple existencia, al nivel de la realidad. Tampoco hay que olvidar, sin embargo, que todo esfuerzo por conservar el «objetivo final» o «la esencia» del proletariado libre de toda mancha en las relaciones con la existencia y por ellos —capitalista—, conduce en último análisis a alejarse de la aprehensión de la realidad, de la «actividad crítica práctica», a recaer en la dualidad utópica del sujeto y el objeto, de la teoría y la praxis, tan seguramente como el revisionismo había conducido a ello.[1]

El peligro práctico de toda concepción dualista de ese género, reside en que hace desaparecer el momento que da a la *acción* su dirección. En efecto, desde el momento en que se abandona el terreno de la realidad, terreno que sólo el materialismo dialéctico puede conquistar (pero que debe ser reconquistado incesantemente), desde el momento en que se permanece en el terreno «natural» de la existencia, del puro, simple y patente empirismo, inmediatamente se oponen sin transición posible, como principios separados, el sujeto de la acción y el medio de los «hechos» donde su acción se desenvuelve. Y es tan poco posible imponer la voluntad, el proyecto o la decisión subjetivos al estado de hecho objetivo, como descubrir en los hechos un momento que dé a los actos una dirección. Una situación en la cual los «hechos» hablen sin ambigüedad a favor o en contra de una dirección determinada de la acción, jamás ha existido, no puede existir, no existirá nunca. Cuanto más escrupulosamente se examinen los hechos en su aislamiento (o sea, en sus conexiones reflexivas), tanto menos pueden indicar, sin embigüedad, una dirección determinada. E inversamente, que una decisión puramente subjetiva tenga necesariamente que estrellarse contra la fuerza de los hechos no comprendidos y que actúan automáticamente «según leyes», es algo que se comprende por sí solo. Así, pues, el modo como el método dialéctico aborda la realidad se revela, precisamente cuando se aborda el problema de la acción, como el único capaz de dar a la acción una *orientación*. El conocimiento de sí mismo, subjetivo y objetivo, que tiene el proletariado en una etapa determinada de su evolución es, al mismo tiempo, el conocimiento del nivel alcanzado por la evolución social en esa época. En la coherencia de lo real, en la relación de cada momento particular con su enraizamiento (en la totalidad), enraizamiento que le es in-

[1] Ver, acerca de este tema, la polémica de Zinovieiev contra Jules Guesde y su actitud ante la guerra, en Stuttgart. Ver *Contra la corriente* y la obra de Lenin *La enfermedad infantil del comunismo.*

manente y que no ha sido simplemente puesto al desnudo, queda suprimido el carácter de extrañeza de esos hechos ahora ya comprendidos. En ellos se hacen ahora visibles esas tendencias que apuntan al centro de la realidad, a eso que se suele llamar el objetivo final. Ese objetivo final no se opone, sin embargo, como ideal abstracto, al proceso; él es inmanente al momento concreto, como momento de la verdad y la realidad, como sentido concreto de cada etapa alcanzada; así, su conocimiento es justamente el conocimiento de la dirección que toman (inconcientemente) las tendencias dirigidas a la totalidad, la dirección que está llamada a determinar concretamente en el momento dado la acción justa, considerando el interés del proceso de conjunto, de la liberación del proletariado.

Sin embargo, la evolución social acrecienta sin cesar la tensión entre los momentos parciales y la totalidad. Precisamente porque el sentido inmanente de la realidad irradia con un brillo cada vez más fuerte, el sentido del devenir es cada vez más profundamente inmanente a la vida cotidiana, y la totalidad aparece cada vez más sumergida en los aspectos momentáneos, espaciales y temporales de los fenómenos. El camino de la conciencia en el proceso histórico no se allana, sino que, al contrario, se hace cada vez más arduo y requiere cada vez mayor responsabilidad. La función del marxismo ortodoxo —superación del revisionismo y del utopismo— no es, por tanto, una liquidación, una vez para siempre, de las falsas tendencias, es una lucha incesantemente renovada contra la influencia pervertidora de las formas burguesas del pensamiento en el pensamiento del proletariado. Esta ortodoxia no es la guardiana de las tradiciones, sino la anunciadora siempre alerta de la relación del instante presente y sus tareas con la totalidad del proceso histórico. Y así, las palabras del *Manifiesto comunista* acerca de las tareas de la ortodoxia y de sus portadores, los comunistas, no han envejecido y siguen siendo válidas: «Los comunistas no se diferencian de los otros partidos proletarios más que en dos puntos: por una parte, en las diferentes luchas nacionales de los proletarios destacan y hacen valer los intereses comunes a todo el proletariado, independientemente de la nacionalidad; y, por otra parte, en las diferentes fases de desarrollo por que pasa la lucha entre el proletariado y la burguesía, representan siempre los intereses del *movimiento en su conjunto*».[1]

Marzo de 1919.

[1] ***Manifiesto del partido comunista*, Ed. Costes, 1953, pp. 81-82.**

ROSA LUXEMBURGO, MARXISTA

> **Los economistas nos explican cómo se produce en esas relaciones dadas, pero lo que no nos explican es cómo se producen esas relaciones, es decir, el movimiento histórico que las ha engendrado.**
>
> MARX, *Miseria de la filosofía*

I

No es la preponderancia de los motivos económicos en la explicación de la historia lo que distingue de manera decisiva al marxismo de la ciencia burguesa; es el punto de vista de la totalidad. La categoría de la totalidad, la dominación, determinante y en todos los dominios, del todo sobre las partes, constituye la esencia que el método de Marx ha tomado de Hegel y que él trasformó de manera original para convertirlo en fundamento de una ciencia totalmente nueva. La separación capitalista entre el productor y el proceso global de la producción, la fragmentación del proceso de trabajo en partes que dejan de lado el carácter humano del trabajador, la atomización de la sociedad en individuos que producen sin plan y sin concierto, etc., todo esto tenía necesariamente que ejercer también una influencia profunda en el pensamiento, la ciencia y la filosofía del capitalismo. Y lo que hay de fundamentalmente revolucionario en la ciencia proletaria, no es sólo que ella oponga a la sociedad burguesa contenidos revolucionarios, sino que es, en primerísimo lugar, la esencia revolucionaria del método en sí. *El reinado de la categoría de totalidad es el portador del principio revolucionario en la ciencia.*

El carácter revolucionario de la dialéctica hegeliana —sin perjuicio de los contenidos conservadores que tiene en Hegel— ya había sido reconocido muchas veces antes de Marx, sin que pudiera desarrollarse, partiendo de ese conocimiento, una ciencia revolucionaria. Solamente con Marx pudo la dialéctica hegeliana devenir, según la expresión de Herzen, un «álgebra de la revolución». Pero no ocurrió así simplemente en virtud de la inversión materialista. Más bien se puede decir que el principio revolucionario de la dialéctica hegeliana sólo pudo manifestarse en esa inversión y por ella porque fue salvaguardada la esencia del método, es decir, el punto de vista de la totalidad, la consideración de todos los fenómenos parciales como momentos del todo, del proceso dialéctico captado como unidad del pensamiento y de

 la historia. El método dialéctico en Marx apunta al conocimiento de la sociedad como totalidad. Mientras que la ciencia burguesa atribuye, bien sea, por realismo ingenuo, una «realidad», bien sea, de manera «crítica», una autonomía a las abstracciones —necesarias y útiles desde el punto de vista metodológico para las ciencias particulares— que resultan por una parte de la separación entre los objetos de la investigación y, por otra, de la división del trabajo y de la especialización científicas, el marxismo, en cambio, rebasa esas separaciones elevándolas y bajándolas al rango de momentos dialécticos. El aislamiento —por abstracción— de los elementos tanto de un dominio de investigación como de grupos particulares de problemas o de conceptos en el interior de un dominio de investigación, es ciertamente inevitable. Sin embargo, lo decisivo es saber si ese aislamiento es solamente un medio para el conocimiento del todo, es decir, si se integra siempre en un justo contexto de conjunto que él mismo presupone y requiere, o bien si el conocimiento —abstracto— del dominio parcial aislado conserva su «autonomía», sigue siendo un fin para sí. Para el marxismo, en último análisis, no existen ciencia jurídica, economía política, historia, etc., autónomas; solamente hay una ciencia, histórica y dialéctica, única y unitaria, del desarrollo de la sociedad como totalidad.

El punto de vista de la totalidad no determina solamente al objeto, también determina al sujeto del conocimiento. La ciencia burguesa —de manera conciente o inconciente, ingenua o sublimada— considera siempre los fenómenos sociales desde el punto de vista del individuo.[1] Y el punto de vista del individuo no puede llevar a ninguna totalidad; todo lo más puede llevar a aspectos de un dominio parcial, las más de las veces a algo solamente fragmentario: a «hechos» sin vinculación recíproca o a leyes parciales abstractas. La totalidad sólo puede plantearse si el sujeto que la plantea es también una totalidad; si el sujeto, para pensarse él mismo, se ve obligado a pensar el objeto como totalidad. Este punto de vista de la totalidad como sujeto, solamente las *clases* lo representan en la sociedad moderna. Marx, quien considera todo problema desde este ángulo, particularmente en *El capital*, ha corregido aquí a Hegel (el cual vacila todavía entre el punto de vista del «gran hombre» y el del espíritu abstracto del pueblo) de una manera aún más decisiva y fecunda —aunque mucho menos comprendida por su sucesores— que en la cuestión del «idealismo» o el «materialismo».

La economía clásica, y todavía más sus vulgarizadores, han considerado siempre la evolución capitalista desde el punto de vista *del capitalista individual* y por eso se han enredado en una serie de contradicciones insolubles y de falsos problemas. En *El capital*, Marx rompe radicalmente con este método. No es que él considere —como un agitador— cada momento directa y exclusi-

[1] Esto no es un azar, pues resulta de la esencia de la sociedad burguesa, como lo ha demostrado Marx de manera convincente al hablar de las robinsonadas económicas *(Contribución a la crítica de la economía política).*

vamente desde el punto de vista del proletariado. Una actitud tan unilateral sólo podría dar origen a una nueva economía vulgar con signos, por decirlo así, invertidos. Más bien es que él considera los problemas de toda la sociedad capitalista como problemas de las clases que la constituyen, la clase de los capitalistas y la de los proletarios, captadas *como conjuntos*. En qué medida se proyecta así una luz enteramente nueva sobre una serie de cuestiones, cómo surgen nuevos problemas que la economía clásica no podía siquiera percibir y aún menos resolver, cómo quedan reducidos a nada muchos de esos falsos problemas, son cuestiones que no podemos estudiar aquí, pues estas líneas sólo tienen por objeto el problema del método. Sólo queremos llamar insistentemente la atención sobre las dos condiciones previas de un tratamiento verídico —y no lúdico, como en los epígonos de Hegel— del método dialéctico, sobre la exigencia de la totalidad a la vez como objeto puesto y como sujeto ponente.

II

Después de decenas de años de vulgarización del marxismo, la obra principal de Rosa Luxemburgo, *La acumulación del capital*, recoge el problema a partir de este punto. Esa trivialización del marxismo, su inflexión en un sentido «científico» burgués, encontró su primera expresión clara y abierta en las *Condiciones del socialismo* de Bernstein. No es en modo alguno un azar el hecho de que el mismo capítulo de ese libro que comienza con un asalto al método dialéctico en nombre de la «ciencia» exacta, termine con una acusación de blanquismo lanzada contra Marx. No es un azar, porque desde el momento en que se abandona el punto de vista de la totalidad, punto de partida y término, condición y exigencia del método dialéctico, desde el instante en que la revolución ya no se considera como momento del proceso, sino como acto aislado, separado de la evolución de conjunto, lo que hay de revolucionario en Marx tiene que aparecer necesariamente como una recaída en el período primitivo del movimiento obrero, en el blanquismo. Y al derrumbarse el principio de la revolución, como consecuencia de la dominación categorial de la totalidad, todo el sistema del marxismo se derrumba. La crítica de Bernstein es, incluso como oportunismo, demasiado oportunista para dejar ver, en este aspecto, todas sus consecuencias.[1]

[1] Además, el propio Bernstein lo confiesa. «Ahora bien, por consideración a las necesidades de la propaganda del partido, yo no había sacado siempre las últimas consecuencias de mis principios críticos.» *Condiciones del socialismo*, novena edición, p. 260 (ed. alemana).

La marcha dialéctica de la historia, a la cual los oportunistas querían, ante todo, expurgar de marxismo, les impuso también aquí sus consecuencias necesarias. El desarrollo económico de la época imperialista ha hecho cada vez más imposibles los simulacros de ataque contra el sistema capitalista y el análisis «científico» de sus fenómenos considerados aisladamente, en interés de la «ciencia exacta y objetiva». Había que tomar partido, y ya no sólo políticamente, a favor o contra el capitalismo. También teóricamente había que elegir. O bien había que considerar desde un punto de vista marxista la evolución de conjunto de la sociedad como totalidad y dominar así, teórica y prácticamente el fenómeno del imperialismo, o bien había que esquivar ese encuentro limitándose al estudio científico particular de los momentos aislados. El punto de vista monográfico cierra con la mayor seguridad los horizontes del problema que toda la socialdemocracia oportunista teme mirar de frente. Al encontrar en los dominios particulares descripciones «exactas», «leyes válidas intemporalmente» para casos particulares, aquélla borró la separación entre el imperialismo y el período anterior. Así se encontraban en el capitalismo «en general», cuya persistencia les parecía tan conforme a la razón humana, a las «leyes de la naturaleza», como a Ricardo y a sus sucesores, economistas vulgares burgueses.

No sería un planteamiento marxista y dialéctico el de investigar si el oportunismo práctico fue la causa de esa recaída teórica en la metodología de los economistas vulgares o si fue a la inversa. Según el modo como el materialismo histórico considera las cosas, ambas tendencias van a la par: ambas constituyen el medio social de la socialdemocracia de la preguerra, el único medio a partir del cual pueden comprenderse las luchas teóricas en torno a *La acumulación del capital* de Rosa Luxemburgo

Porque la justeza o la falsedad de la solución que Rosa Luxemburgo proponía al problema de la acumulación del capital no era el centro del debate conducido por Bauer, Eckstein, etc. Lo que se discutía, por el contrario, era si había o no un problema en eso y se impugnaba con la máxima energía la existencia de un verdadero problema. Lo cual puede comprenderse perfectamente, y es incluso necesario desde el punto de vista metodológico de los economistas vulgares. Porque si la cuestión de la acumulación es tratada, por una parte, como un problema particular de la economía política y, por otra, es considerada desde el punto de vista del capitalista individual, no hay efectivamente ahí ningún problema.[1]

Este rechazo del problema por entero está estrechamente ligado al hecho de que los críticos de Rosa Luxemburgo dejaron de lado distraídamente la parte decisiva del libro («Las condiciones históricas de la acumulación») y, lógicos consigo mismos, plantearon la cuestión en la forma siguiente: las fórmulas de Marx, que se

[1] **En su *Anticrítica*, Rosa Luxemburgo lo demuestra de manera irrefutable, en particular para su crítico más serio, Otto Bauer.**

basan en el principio aislante, admitido para fines metodológicos, de una sociedad compuesta únicamente de capitalistas y proletarios, ¿son justas, y cuál es la mejor interpretación de ellas? Para Marx sólo eran una hipótesis metodológica, en base a la cual había que progresar para plantear las cuestiones de manera más amplia, para plantear la cuestión en referencia a la totalidad de la sociedad, y esto es lo que ha escapado por completo a los críticos. No se han percatado de que el propio Marx dio ese paso en el primer volumen de *El capital* en lo referente a lo que se llama la acumulación originaria. Ellos han silenciado —conciente o inconcientemente— el hecho de que todo *El capital*, precisamente en relación a esta cuestión, no es más que un fragmento interrumpido justamente en el lugar donde ese problema debe ser suscitado, y que, en consecuencia, Rosa Luxemburgo no ha hecho otra cosa que llevar hasta el fin y en su mismo sentido a ese fragmento, completándolo conforme al espíritu de Marx.

Sin embargo, ellos han actuado consecuentemente. Porque, desde el punto de vista del capitalista individual, desde el punto de vista de la economía vulgar, ese problema no debe plantearse. Desde el punto de vista del capitalista individual, la realidad económica aparece como un mundo gobernado por las leyes eternas de la naturaleza, a las cuales él debe adaptar su actividad. La realización de la plusvalía y la acumulación tienen lugar para él en forma de un intercambio con los demás capitalistas individuales (a decir verdad, incluso aquí, éste no es siempre el caso, es solamente el hecho más frecuente). Y todo el problema de la acumulación, también, no es más que el problema de una de las formas de las múltiples trasformaciones que sufren las fórmulas dinero-mercancía-dinero y mercancía-dinero-mercancía en el curso de la producción, de la circulación, etc. Así, la cuestión de la acumulación se torna para la economía vulgar una cuestión de detalle en una ciencia particular, y ella no tiene prácticamente ningún nexo con el destino del capitalismo en su conjunto; su solución garantiza suficientemente la exactitud de las «fórmulas» marxistas, que, todo lo más, deben ser mejoradas —como en Otto Bauer— para «adaptarlas a la época». Así como en su tiempo los discípulos de Ricardo no comprendieron la problemática marxista, tampoco Otto Bauer y sus colegas comprendieron que, con esas fórmulas, jamás podrá ser abarcada, por principio, la realidad económica, puesto que esas fórmulas presuponen una abstracción (la sociedad considerada como compuesta únicamente por capitalistas y proletarios) que parte de la realidad de conjunto; esas fórmulas, por tanto, sólo pueden servir para despejar el problema, sólo son un trampolín para plantear el verdadero problema.

La acumulación del capital reanuda el método y la problemática del joven Marx, de la *Miseria de la filosofía*. Así como en esta obra Marx analiza las condiciones históricas que han hecho posible y valedera la economía política de Ricardo, igualmente aquí se aplica el mismo método a las investigaciones fragmentarias del segundo y tercer volúmenes de *El capital*. Los economistas burgueses, representantes ideológicos del capitalismo ascendente,

tenían que identificar las «leyes naturales» descubiertas por Smith y Ricardo con la realidad social, para encontrar así en la sociedad capitalista la única sociedad posible conforme a la «naturaleza» del hombre y a la razón. De igual modo, la socialdemocracia —expresión ideológica de esa aristocracia obrera, convertida en pequeñoburguesa, que tiene su parte de interés en la explotación imperialista del mundo entero durante la fase final del capitalismo, pero que trata, sin embargo, de escapar a su destino necesario: la guerra mundial— tenía que concebir forzosamente la evolución como si la acumulación capitalista pudiera efectuarse en el espacio vacío de las fórmulas matemáticas (es decir, sin problemas, sin guerra mundial). La socialdemocracia quedaba así muy atrás, en lo que respecta a la comprensión y a la capacidad de previsión políticas, de las capas capitalistas interesadas de la gran burguesía, pues éstas estaban interesadas en la explotación imperialista incluso hasta en sus consecuencias militares. Pero, desde ese momento ella podía también asumir, en el plano teórico, su papel actual: el de guardián del orden económico capitalista eterno, protegiéndolo contra las consecuencias catastróficas y fatales a que lo arrastraban, con ceguera y lucidez al mismo tiempo, los verdaderos representantes del capitalismo imperialista. Al igual que la identificación de las «leyes naturales» de Ricardo con la realidad social era un medio de protección ideológica para el capitalismo ascendente, también la interpretación de Marx por la escuela austriaca, la identificación de las abstracciones de Marx con la totalidad de la sociedad, es un medio de protección para la «racionalidad» del capitalismo decadente. Y al igual, también, que la consideración de la totalidad por el joven Marx esclareció con luz cruda los síntomas de enfermedad en el capitalismo entonces floreciente, así el esplendor final del capitalismo adquiere en la perspectiva de Rosa Luxemburgo, por la integración de su problema fundamental en la totalidad del proceso histórico, el carácter de una danza macabra, de una marcha de Edipo hacia su destino ineluctable.

III

Rosa Luxemburgo dedicó a la refutación de la economía vulgar «marxista» un escrito especial, publicado después de su muerte. Esa refutación hubiera encontrado su lugar más apropiado, desde el punto de vista de la exposición y del método, al final de la segunda parte de *La acumulación del capital*, como cuarto «asalto» en el estudio de la cuestión crucial de la evolución capitalista. Porque la originalidad de este libro proviene de que está consagrado principalmente a un estudio histórico de los problemas. Esto no significa solamente que el análisis, hecho por Marx, de

la reproducción simple y de la reproducción ampliada constituya en ese libro el punto de partida de la investigación y el preludio al estudio efectivo y definitivo del problema. La médula del libro está constituida por el análisis, podríamos decir la historia bibliográfica, de las grandes discusiones sobre el problema de la acumulación: la discusión de Sismondi con Ricardo y su escuela, la de Rodbertus con Kirchmann, la de los populistas con los marxistas rusos.

Pero en ese método de exposición Rosa Luxemburgo tampoco abandona la tradición marxista. Su modo de composición significa más bien un retorno al marxismo original, no falsificado: al procedimiento de exposición del propio Marx. Porque la primera obra acabada y completa de Marx en su madurez, *Miseria de la filosofía,* refuta a Proudhon remontándose a las fuentes verdaderas de sus concepciones: a Ricardo por una parte, a Hegel por la otra. Al analizar dónde, cómo y, sobre todo, por qué Proudhon *tenía necesariamente* que comprender mal a Ricardo y a Hegel, Marx no solamente pone al desnudo implacablemente las contradicciones internas de Proudhon, sino que penetra también en las razones oscuras, desconocidas por el propio Proudhon, que son el origen de sus errores: las relaciones entre las clases, de las cuales son expresión teórica esas concepciones. Como dice Marx, «las categorías económicas son sólo las expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción».[1] Y si su principal obra teórica adoptó sólo parcialmente ese método de *exposición* histórica de los problemas, a causa de sus dimensiones y de la abundancia de problemas particulares que en ella se tratan, eso no debe ocultar la *similitud real en el modo de tratar los problemas. El capital* y la *Teorías de la plusvalía* son, por la esencia de su objeto, una obra cuya estructura interna significa, en el fondo, una profundización del problema que en *Miseria de la filosofía* fue planteado y bosquejado brillantemente y con gran amplitud de visión.

Esa forma interna de la estructuración del problema remite al problema central del método dialéctico, a la comprensión exacta de la posición dominante que ocupa la categoría de totalidad y, así, a la filosofía hegeliana. El método filosófico de Hegel, que ha sido siempre —y notablemente en la *Fenomenología del espíritu*— historia de la filosofía y filosofía de la historia al mismo tiempo, nunca lo abandonó Marx en este punto esencial. Porque la unificación hegeliana —dialéctica— del pensar y el ser, la concepción de su unidad como unidad y totalidad de un proceso, forman también la esencia de la filosofía de la historia del materialismo histórico. Incluso la polémica materialista contra la concepción «ideológica» de la historia está dirigida mucho más contra los epígonos de Hegel que contra el maestro mismo, quien, en este aspecto, estaba mucho más cerca de Marx de lo que éste imaginaba a veces en su lucha contra la esclerosis «idealista» del método dialéctico. El idealismo «absoluto» de los epígonos de

[1] *Miseria de la filosofía,* Ed. Costes, p. 127.

 Hegel equivale, en efecto, a disolver la totalidad primitiva del sistema,[1] a separar la dialéctica de la historia viva, y así, en fin de cuentas, a suprimir la unidad dialéctica del pensar y el ser. El materialismo dogmático de los epígonos de Marx hace otro tanto y disuelve de nuevo la totalidad concreta de la realidad histórica. Si el método de los epígonos de Marx no degenera como el de los epígonos de Hegel en un esquematismo intelectual vacío, sí se esclerotiza en ciencia particular mecanicista, en economía vulgar. Si los segundos han perdido así la capacidad de hacer coincidir los acontecimientos históricos y sus construcciones puramente ideológicas, los primeros se muestran tan incapaces de comprender el nexo de las formas llamadas «ideológicas» de la sociedad con su fundamento económico, como la economía misma en cuanto totalidad, en cuanto realidad social.

Cualquiera que sea el tema que trate el método dialéctico, todo gira siempre en torno al mismo problema: el conocimiento de la totalidad del proceso histórico. Los problemas «ideológicos» y «económicos» no son rígidamente extraños unos a otros en este método, sino que se confunden los unos con los otros. *La historia de los problemas (estudiados) se convierte efectivamente en una historia de los problemas.* La expresión literaria o científica de un problema aparece como expresión de una totalidad social, como expresión de sus posibilidades, de sus límites y de sus problemas. El estudio histórico de la literatura referente a los problemas es, pues, la más apta a expresar la problemática del proceso histórico. La historia de la filosofía deviene así filosofía de la historia.

Así, no se debe en absluto al azar el hecho de que las dos obras con las que comienza, en el plano teórico, el renacimiento del marxismo, *La acumulación del capital* de Rosa Luxemburgo y *El estado y la revolución* de Lenin, retornen, en la exposición también, al modo de exposición del joven Marx. Para hacer surgir dialécticamente el problema real de sus obras, ellos hicieron, en cierto modo, una exposición del surgimiento de sus problemas a través de la literatura que trata de ellos. Analizando el desarrollo y las trasformaciones bruscas de las concepciones que precedieron a su manera de plantear el problema, considerando cada una de las etapas de la clarificación o de la confusión intelectuales en el conjunto histórico de sus condiciones y de sus consecuencias, ellos hacen surgir el *proceso histórico mismo,* del cual son frutos su propia manera de plantear el problema y su solución, con una intensidad de vida que no puede lograrse de otro modo. No hay mayor contraste que el que existe entre este método y aquel que consiste en «tomar en consideración a los predecesores», el que practica la ciencia burguesa (y al cual se suscriben por completo los teóricos socialdemócratas). Porque, diferenciando metodoló-

[1] Sobre la relación entre Hegel y sus sucesores, ver el notable estudio del hegeliano Lassalle *La lógica de Hegel y la de Rosenkranz, Obras,* Ed. Cassirer, tomo VI. En cuanto a la medida en que Hegel llevó su propio sistema a construcciones falsas y cómo fue profundamente corregido y decisivamente prolongado por Marx, ver el ensayo «¿Qué es el marxismo ortodoxo?».

gicamente la teoría y la historia, separando los problemas particulares unos de otros por principio y por método, eliminando así el problema de la totalidad por razones de exactitud científica, la ciencia burguesa hace de la historia del problema un peso muerto en la exposición y en el estudio del problema mismo, algo que sólo puede tener interés para los especialistas y cuyo carácter indefinidamente extensible sofoca cada vez más el sentido verdadero de los problemas reales, favoreciendo el desarrollo de una especialización carente de espíritu.

Sumándose a las tradiciones de método y de exposición de Marx y de Hegel, Lenin hace de la historia de los problemas una historia interna de las revoluciones europeas del siglo XIX; y la exposición en forma de historia de los textos, hecha por Rosa Luxemburgo, se desarrolla en una historia de las luchas sostenidas por la posibilidad y la expansión del sistema capitalista. Las primeras grandes conmociones sufridas por el capitalismo ascendente y aún no desarrollado, las grandes crisis de 1815 y de 1818-1819, abren la lucha en la forma descrita en los *Nuevos principios de economía política* de Sismondi. Se trata del primer conocimiento —reaccionario por su finalidad— de la problemática del capitalismo. La forma no desarrollada del capitalismo se expresa en el plano ideológico en los puntos de vista igualmente unilaterales y falsos de los adversarios. Mientras que el escepticismo reaccionario de Sismondi ve en la crisis un signo de la imposibilidad de la acumulación, el optimismo todavía intacto de los portavoces del nuevo orden de producción niega la necesidad de las crisis, la existencia misma de una problemática. Al final de la serie, la repartición social de aquellos que se interrogan y la significación social de su respuesta están ya completamente invertidas; el tema de la discusión es ya, aunque de una manera todavía muy insuficientemente conciente, la suerte de la revolución, la decadencia del capitalismo. El análisis de Marx ha jugado, en el plano teórico, un papel decisivo en esa trasformación de sentido, lo que indica que incluso la dirección ideológica de la sociedad comienza a escapar cada día más de manos de la burguesía. Pero, mientras la esencia pequeño burguesa y reaccionaria de los populistas se manifiesta abiertamente en su toma de posición teórica, es interesante observar cómo los «marxistas» rusos se trasforman cada vez más netamente en campeones de la evolución capitalista. Ellos se han convertido, en cuanto a las posibilidades de evolución del capitalismo, en los herederos ideológicos del optimismo social de Say, de MacCulloch, etc. «Los marxistas rusos "legalistas" —dice Rosa Luxemburgo—, han vencido sin duda alguna a sus adversarios los "populistas", pero han vencido demasiado... Se trataba de saber si el capitalismo en general, y en Rusia en particular, era capaz de evolucionar, y dichos marxistas dieron una demostración tan completa de esa aptitud, que incluso probaron teóricamente la posibilidad de que el capitalismo dure eternamente. Está claro que si se admite la acumulación sin límites del capital, se demuestra también su viabilidad sin límites... Si el modo de producción capitalista es capaz de asegurar sin

 límites el crecimiento de las fuerzas productivas, el progreso económico, entonces es invencible.»[1]

Aquí se sitúa el cuarto y último «asalto» del tema referente al problema de la acumulación, el «asalto» de Otto Bauer contra Rosa Luxemburgo. La cuestión del optimismo social ha sufrido un nuevo cambio de función. La duda en la posibilidad de la acumulación se desembaraza en Rosa Luxemburgo de su forma absolutista. Se convierte en cuestión *histórica* de las *condiciones* de la acumulación y, así, en la certeza de que una acumulación ilimitada es imposible. Por el hecho de ser tratada en su medio social de conjunto, la acumulación se torna dialéctica. Ella se desarrolla en dialéctica del sistema capitalista entero. Dice Rosa Luxemburgo[2] que «desde el momento en que el esquema de la reproducción ampliada, según Marx, corresponde a la realidad, él indica el término, el límite histórico del movimiento de acumulación, es decir, el fin de la producción capitalista. La imposibilidad de la acumulación significa, al nivel capitalista, la imposibilidad de un desarrollo ulterior de las fuerzas productivas y, en consecuencia, la necesidad histórica objetiva de la decadencia del capitalismo. De ahí proceden todas las contradicciones en el movimiento de la última fase, la fase imperialista, periodo terminal de la carrera histórica del capital». Al trasformarse en certidumbre dialéctica, la duda abandona, sin dejar rastro, todos los aspectos pequeño burgueses y reaccionarios provenientes del pasado: *se convierte en optimismo, en certidumbre teórica de la revolución social que se aproxima.*

Ese mismo cambio de función imparte a la toma de posición opuesta, a la afirmación de la acumulación ilimitada, un carácter pequeño burgués oscilante, vacilante, escéptico. La afirmación de Otto Bauer no manifiesta el optimismo diáfano de un Say o de un Tugan-Baranovski. Aunque utilizan una terminología marxista, Bauer y los que comparten sus opiniones son, en cuanto a la esencia de su teoría, prudhonianos. Sus tentativas por resolver el problema de la acumulación, o más bien, por no ver en ello un problema, se remiten, en fin de cuentas, a los esfuerzos de Proudhon por conservar los «lados buenos» de la evolución capitalista y al mismo tiempo librarse de los «lados malos».[3] Reconocer la cuestión de la acumulación, es reconocer que esos «lados malos» están inseparablemente ligados a la esencia más íntima del capitalismo. Equivale, pues, a considerar el imperialismo, la guerra mundial, la revolución mundial, como necesidades de la evolución. Esto contradice, sin embargo, como se ha subrayado, el interés inmediato de aquellas capas cuyos portavoces ideológicos son ahora los marxistas del centro, esas capas que hacen votos por un capitalismo altamente desarrollado sin «excesos» imperialistas, una producción «bien regulada» sin los «desarreglos» de la guerra, etc. «Esta concepción, dice Rosa Luxemburgo, trata

[1] *La acumulación del capital*, primera edición alemana, p. 296.
[2] *Ibid.*, p. 393.
[3] *Miseria de la filosofía*, pp. 129-132.

de persuadir a la burguesía de que el imperialismo y el militarismo son peligrosos para ella desde el punto de vista de sus propios *intereses capitalistas, aislando así al supuesto puñado* de los que se aprovechan de este imperialismo y formando un bloque del proletariado con amplias capas de la burguesía para «atenuar» el imperialismo, para hacerlo imposible por un «desarme parcial» para «quitarle el aguijón». Del mismo modo que el liberalismo en su época de decadencia apelaba de la monarquía mal informada a la mejor informada, el «centro marxista» pretende apelar de la burguesía mal aconsejada a la que necesita adoctrinamiento.»[1] Bauer y sus camaradas se han rendido ante el capitalismo, tanto económica como ideológicamente. Esta capitulación se expresa teóricamente en su fatalismo económico, en su creencia en un capitalismo que tendría la duración eterna de las «leyes de la naturaleza». Pero como —por ser verdaderos pequeñoburgueses— no son más que apéndices ideológicos y económicos del capitalismo, como sus anhelos van tras un capitalismo sin «lados malos», sin «excesos», se encuentran también en «oposición» —verdaderamente pequeño burguesa también— con el capitalismo: en oposición *ética*.

IV

El fatalismo económico y la nueva fundamentación ética del socialismo están estrechamente ligados. No por azar los encontramos del mismo modo en Bernstein, Tugan-Baranovski y Otto Bauer. Y esto no es solamente por la necesidad de encontrar un *Ersatz* (sucedáneo) subjetivo de la vía objetiva hacia la revolución, vía que ellos mismos se han cerrado; es también una consecuencia metodológica de su punto de vista economista vulgar, una consecuencia de su individualismo metodológico. La nueva fundamentación «ética» del socialismo es el aspecto subjetivo de la ausencia de la categoría de la totalidad, que es la única capaz de aportar la comprensión sintéica. Para el individuo —ya sea capitalista o proletario—, el mundo circundante, el medio social (y la naturaleza que es su reflejo y su proyección teóricos) aparecen necesariamente como sometidos a un destino brutal y absurdo, como si le fuesen por esencia eternamente extraños. Este mundo no puede ser comprendido por el hombre si no reviste en la teoría la forma de «leyes eternas de la naturaleza», o sea, si no adquiere una racionalidad extraña al hombre, incapaz de ser influida o penetrada por las posibilidades de acción del individuo, mientras el hombre adopta una actiud puramente contemplativa, fatalista. Semejante mundo sólo ofrece dos vías posibles a

1 *Anticrítica*, p. 118.

 la acción, que, desde luego, sólo en apariencia son vías de acción, de trasformación del mundo. Primeramente, la utilización para fines humanos determinados (la técnica, por ejemplo) de las «leyes» inmutables, aceptadas con fatalismo y conocidas según el modo ya indicado. En segundo lugar, la acción dirigida puramente hacia el interior, la tentativa de ejecutar la trasformación del mundo por el único punto del mundo que ha quedado libre, por el hombre (la ética). Pero como la mecanización del mundo mecaniza también necesariamente a su sujeto, el hombre, esa ética sigue siendo abstracta, únicamente normativa, y no realmente activa y creadora de objetos, incluso en relación a la totalidad del hombre aislado del mundo. Ella sigue siendo un simple deber ser; no tiene más que un carácter de imperativo. El nexo metodológico entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* de Kant es un nexo compulsivo e ineluctable. Y todo «marxista» que haya abandonado la consideración de la totalidad del proceso histórico, el método de Hegel y Marx, en el estudio de la realidad económica y social, para aproximarse, de un modo u otro, a la consideración «crítica» del método no histórico de una ciencia particular buscando «leyes», tiene que retornar necesariamente —desde que enfoca el problema de la acción— a la ética postulativa abstracta de la escuela kantiana.

Pero, al dislocar el punto de vista de la totalidad, se disloca *la unidad de la teoría y la praxis*. Porque la acción, la praxis —con las cuales culmina Marx sus *Tesis sobre Feuerbach*— implican por esencia una penetración, una trasformación de la realidad. Pero la realidad puede ser captada y penetrada sólo como totalidad, y sólo un sujeto que es a su vez una totalidad puede hacer esa penetración. Por algo el joven Hegel plantea como primera exigencia de su filosofía el principio según el cual «lo verdadero debe ser captado y expresado no sólo como sustancia sino también como sujeto».[1] Así desenmascaró la falta más grave, el último límite de la filosofía clásica alemana, aunque el cumplimiento real de esa exigencia haya sido negado a su propia filosofía; ésta ha permanecido en varios aspectos prisionera de los mismos límites que la de sus predecesores. Sólo a Marx estaba reservado el descubrir concretamente ese «verdadero en tanto que sujeto» y establecer así la unidad de la teoría y la praxis, centrando en la realidad del proceso histórico y limitándola a ella la ejecución de la totalidad reconocida, y determinando así la totalidad cognoscible y por conocer. La superioridad metodológica y científica del punto de vista de la clase (por oposición al del individuo) ya fue esclarecida en lo que precede. Ahora también se hace clara la fundamentación de esa superioridad: *solamente la clase puede, por su acción, penetrar la realidad social y trasformarla en su totalidad*. Por eso, considerando la totalidad, la «crítica» que se ejerce partiendo de este punto de vista es la unidad dialéctica de la teoría y la praxis. Ella es, en unidad dialéctica indisoluble, al

1 ***Fenomenología del espíritu***, **Prefacio.**

mismo tiempo fundamento y consecuencia, reflejo y motor del proceso histórico dialéctico. El proletariado, sujeto del pensamiento de la sociedad, disloca de un solo golpe el dilema de la impotencia, o sea, el dilema del fatalismo de las leyes puras o la ética de las intenciones puras.

Así, pues, si el conocimiento del carácter históricamente limitado del capitalismo (problema de la acumulación) se convierte en cuestión vital para el marxismo, es porque sólo ese vínculo, la unidad de la teoría y la praxis, puede hacer que se manifieste como fundamentada la necesidad de la revolución social, de la trasformación total de la totalidad de la sociedad. Solamente en el caso de que el carácter cognoscible y el conocimiento mismo de ese vínculo puedan ser concebidos como producto del proceso, puede cerrarse el círculo del método dialéctico, esa determinación de la dialéctica que también viene de Hegel. Rosa Luxemburgo subraya ya en sus primeras polémicas con Bernstein la diferencia esencial entre una consideración total y una consideración parcial, una consideración dialéctica y una consideración mecanicista de la historia (ya sea esta última oportunista o terrorista). «Aquí reside, explica ella, la diferencia principal entre los golpes de estado blanquistas de una "minoría resuelta", que siempre estallan como pistoletazos, y además siempre a destiempo, y la conquista del poder del estado por la gran masa del pueblo conciente de su interés de clase, conquista que sólo puede ser el producto de un comienzo de derrumbe de la sociedad burguesa y que entraña en sí misma la legitimación económica y política de su oportuna aparición.»[1] Y en su último escrito de igual modo, explica: «La tendencia objetiva de la evolución del capitalismo hacia esa meta basta para producir, mucho antes de que ésta sea alcanzada, una agudización tal, social y política, de las contradicciones en la sociedad y una situación tan insostenible que tienen que preparar necesariamente el fin del sistema imperante. Esas contradicciones sociales y políticas no son otra cosa, en último análisis, que el producto del carácter *económicamente* insostenible del sistema capitalista, y de ahí surge su creciente agudización, en la medida exacta en que ese carácter insostenible se hace sensible.»[2]

El proletariado es, por tanto, a la vez el producto de la crisis permanente del capitalismo y el ejecutor de las tendencias que empujan al capitalismo a la crisis. «El proletariado, dice Marx, ejecuta la sentencia que la propiedad privada dicta contra sí misma al producir al proletariado, así como ejecuta la condena que el trabajo asalariado dicta contra sí mismo al producir la riqueza ajena y su propia miseria.»[3] Al conocer su situación, él actúa. Al combatir al capitalismo, él conoce su situación en la sociedad.

La conciencia de clase del proletariado, que es verdad del proceso como «sujeto», no es, sin embargo, en modo alguno estable,

1 *¿Reforma social o revolución?*
2 *Anticrítica*, p. 37.
3 *La sagrada familia, Obras filosóficas*, Ed. Costes, tomo II, pp. 61-62.

 siempre igual a sí misma o en movimiento según «leyes» mecánicas. Es la conciencia del proceso dialéctico mismo; es también un concepto dialéctico. Porque el aspecto práctico, activo, de la conciencia de clase, su esencia verdadera, sólo puede hacerse visible en su forma auténtica cuando el proceso histórico exige imperiosamente que entre en vigor, cuando una crisis aguda de la economía la impulsa a la acción. De lo contrario sigue siendo, conforme a la crisis permanente y latente del capitalismo, teórica y latente:[1] plantea sus exigencias a las cuestiones y a las luchas particulares cotidianas como «simple» conciencia, como «suma ideal», según la expresión de Rosa Luxemburgo.

Sin embargo, en la unidad dialéctica de la teoría y la praxis, unidad que Marx reconoció e hizo conciente en la lucha emancipadora del proletariado, no puede haber simple conciencia, ni como «pura» teoría, ni como simple exigencia, simple deber, simple norma de la acción. La exigencia tiene también su realidad. Es decir, el nivel del proceso histórico que imprime a la conciencia de clase del proletariado un carácter de exigencia, un carácter «latente y teórico», debe hacerse realidad correspondiente y debe intervenir así de manera actuante en la totalidad del proceso. Esa forma de la conciencia de clase proletaria, es el *partido*. No se debió a un azar el que Rosa Luxemburgo, quien vio antes y más claramente que otros muchos el carácter esencialmente espontáneo de las acciones de masa revolucionarias (subrayando así otro aspecto de la constatación anterior, según la cual esas acciones son el producto necesario de un proceso económico necesario), haya visto claro, también antes que muchos otros, el papel del partido en la revolución.[2] Para los vulgarizadores mecánicos, el partido era una simple forma de organización, y el movimiento de masa, la revolución también, no eran más que un problema de organización. Rosa Luxemburgo comprendió pronto que la organización es mucho más una consecuencia que una condición previa del proceso revolucionario, al igual que el proletariado mismo no puede constituirse en clase si no es en el proceso y por él. En este proceso, que el partido no puede ni provocar ni evitar, le incumbe, pues, el elevado papel de ser *el portador de la conciencia de clase del proletariado, la conciencia de su misión histórica*. Mientras que la actitud, aparentemente más activa y en todo caso más «realista» para un observador superficial, que atribuye al partido, ante todo o exclusivamente tareas de organización está abocada, ante el hecho de la revolución, a una posición de fatalismo inconsistente, la concepción de Rosa Luxemburgo es la fuente de la verdadera actividad revolucionaria. Si el partido tiene la preocupación de «que en cada fase y en cada momento de la lucha, la suma total de la potencia presente y ya

1 Rosa Luxemburgo, *Huelga de masas.*

2 En cuanto a los límites de esta concepción, ver los ensayos «Consideraciones críticas acerca de la crítica de la revolución rusa» de Rosa Luxemburgo y «Consideraciones metodológicas acerca de la cuestión de la organización». Aquí nos limitamos a exponer el punto de vista de Rosa Luxemburgo.

liberada, activa, del proletariado se realice y se exprese en la posición de combate del partido, de que la táctica de la socialdemocracia no esté nunca, en resolución y en perspicacia, *por debajo* del nivel efectivo de la correlación de fuerzas, sino que más bien vaya por delante de esa correlación»,[1] cuando el partido trasforma, en el momento agudo de la revolución, su carácter de exigencia en realidad actuante, porque él hace penetrar en el movimiento de masa espontáneo la verdad que le es inmanente, entonces la eleva de la necesidad económica de su origen a la libertad de la acción conciente. Y este paso de la instancia a la realidad se convierte en la palanca de la organización verdaderamente revolucionaria, verdaderamente conforme a la clase del proletariado. El conocimiento se torna acción, la teoría se torna consigna, la masa que actúa siguiendo las consignas se incorpora cada vez más sólidamente, más estable y concientemente a las filas de la vanguardia organizada. Las consignas justas engendran orgánicamente las condiciones y las posibilidades de la organización técnica del proletariado en lucha.

La conciencia de clase es la «ética» del proletariado; la unidad de su teoría y su praxis es el punto donde la necesidad económica de su lucha emancipadora se trasforma dialécticamente en libertad. Una vez reconocido el partido como forma histórica y portador activo de la conciencia de clase, se convierte al mismo tiempo en portador de la ética del proletariado en lucha. Esta función, que es la suya, debe determinar su política. Su política puede no estar siempre de acuerdo con la realidad empírica momentánea, sus consignas, en tales momentos, puede que no sean seguidas, pero la marcha necesaria de la historia le hará justicia, y la fuerza moral de una justa conciencia de clase, de una acción justa y conforme a la clase también dará sus frutos, en el plano de la política práctica y realista.[2]

Porque la fuerza del partido es una fuerza moral: ella se alimenta de la confianza de las masas espontáneamente revolucionarias, impelidas por la evolución económica a sublevarse, del sentimiento de las masas de que el partido es la objetivación de su voluntad más íntima, aunque no aún enteramente clara para ellas mismas, de que es la forma visible y organizada de su conciencia de clase. Solamente cuando el partido ha conquistado en alta lucha y ha merecido esa confianza, puede pasar a ser un conductor de la revolución. Porque solamente entonces el empuje espontáneo de las masas tenderá con la máxima energía y cada vez más instintivamente a inclinarse en la dirección del partido, en la dirección de su propia toma de conciencia.

Separando lo que es indivisible, los oportunistas han cerrado sus puertas a este conocimiento, conocimiento activo de sí mismo: del proletariado. Así, sus campeones hablan irónicamente —como verdaderos librepensadores pequeño burgueses— de la «creencia

[1] *Huelga de masas.*

[2] Ver el bello pasaje del *Folleto de Junius.*

 religiosa» que según ellos forma la base del bolchevismo, del marxismo revolucionario. Esta acusación encierra la confesión de su propia impotencia. Este escepticismo interiormente minado y carcomido se envuelve, en vano, con el noble manto de una fría objetividad «científica». Cada palabra, cada gesto, revela, en los mejores, la desesperación, en los peores, el vacío interior que se oculta tras ese escepticismo: el aislamiento total en relación al proletariado, a sus caminos y a su vocación. Lo que ellos llaman una creencia y que tratan de rebajar calificándolo de «religión», no es más que la certeza de la declinación del capitalismo, la de la victoria final de la revolución proletaria. No puede haber garantía «material» de esa certeza. Sólo está garantizada metodológicamente: por el método dialéctico. Y esa garantía sólo puede ser adquirida y puesta a prueba por la acción, por la revolución misma, por la vida y la muerte por la revolución. Tampoco puede existir un marxista de cámara practicando la objetividad erudita, como puede haber seguridad, garantizada por «leyes de la naturaleza», del triunfo de la revolución mundial.

La unidad de la teoría y la praxis no existe solamente *en* la teoría, sino también *para* la praxis. Lo mismo que el proletariado como clase sólo puede conquistar y conservar su conciencia de clase, elevarse al nivel de su tarea histórica —dada objetivamente—, en el combate y en la acción, así el partido y el militante individual sólo pueden apropiarse realmente su teoría si están en condiciones de hacer pasar esa unidad a su praxis. La supuesta creencia religiosa es simplemente la certeza metodológica de que, sin preocuparse por los fracasos y retrocesos momentáneos, el proceso histórico prosigue su camino hasta el fin *en nuestras acciones, por nuestras acciones.* Para los oportunistas se presenta también aquí el viejo dilema de la impotencia; ellos dicen: si los comunistas prevén la «derrota», o bien deben abstenerse de toda acción, o bien son aventureros sin conciencia, politiqueros de la catástrofe y terroristas. En su inferioridad intelectual y moral, ellos son incapaces de *percibirse a sí mismos y el instante de su acción como momento de la totalidad, del proceso,* son incapaces de ver la «derrota» como etapa necesaria hacia la victoria.

La unidad de la victoria y la derrota, del destino individual y el proceso de conjunto, han constituido el hilo rector de la teoría de Rosa Luxemburgo y de su conducta; es el signo de la unidad de la teoría y la praxis en su obra y en su vida. En su primera polémica contra Bernstein, ella da ya por sentado que la toma del poder por el proletariado sería necesariamente «prematura»; ella desenmascara al escepticismo oportunista y atemorizado ante la revolución «como un absurdo político que parte de una evolución mecánica de la sociedad y presupone como condición previa de la victoria de la lucha de clases un punto del tiempo determinado fuera e independientemente de la lucha de clases».[1] Esta certeza sin ilusiones inspira a Rosa Luxemburgo en sus luchas por la emancipación del proletariado: su emancipación económica y

1 *¿Reforma social o revolución?*

política de la servidumbre material al capitalismo, su emancipación ideológica de la servidumbre intelectual al oportunismo. Como gran dirigente intelectual del proletariado, ella sostenía la lucha principal contra este último adversario, mucho más peligroso porque es mucho más difícil de vencer. Su muerte, obra de sus contradictores más reales y más encarnizados, Scheidemann y Noske, es el coronamiento lógico de su pensamiento y de su vida. Ella estuvo al lado de las masas en el momento de la derrota de la insurrección de enero (claramente prevista en el dominio de la teoría desde hacía años, en el dominio de la táctica en el instante de la acción) y compartió su suerte; es ésta una consecuencia tan lógica de la unidad de la teoría y la praxis en su acción, como el odio mortal que provocó en sus asesinos, los oportunistas socialdemócratas.

Enero de 1921.

CONCIENCIA DE CLASE

> **No se trata de lo que tal o cual proletario o incluso todo el proletariado *considera* como fin en un momento dado. Se trata de *lo que* es el proletariado y de lo que, conforme a su *ser*, se verá obligado a hacer históricamente.**
>
> **MARX, *La sagrada familia.***

El hecho de que la obra principal de Marx se detenga precisamente en el momento en que aborda la determinación de las clases ha tenido graves consecuencias tanto para la teoría como para la praxis del proletariado. El movimiento ulterior ha quedado reducido, pues, en cuanto a este punto decisivo, a interpretar y confrontar las declaraciones ocasionales de Marx y Engels, y a elaborar y aplicar el método. En el espíritu del marxismo, la división de la sociedad en clases debe definirse por el lugar que éstas ocupan en el proceso de producción. ¿Qué significa entonces la conciencia de clase? La pregunta se subdivide enseguida en una serie de preguntas parciales, estrechamente ligadas entre sí: 1) ¿Qué hay que entender (teóricamente) por conciencia de clase?; 2) ¿Cuál es prácticamente la función de la conciencia de clase así comprendida en la lucha de clases? Esto se relaciona con la pregunta siguiente: ¿Constituye la cuestión de la conciencia de clase una cuestión sociológica «general» o bien esta cuestión tiene para el proletariado un significado totalmente diferente que para todas las demás clases aparecidas hasta ahora en la historia? Y finalmente: la esencia y la función de la conciencia de clase ¿forman una unidad o bien se pueden distinguir también en ellas gradaciones y capas? En caso afirmativo, ¿cuál es su significado práctico en la lucha de clases del proletariado?

I

En su célebre exposición del materialismo histórico,[1] Engels parte del punto siguiente: aunque la esencia de la historia consiste en que «nada se produce sin intención conciente, sin finalidad de-

[1] ***Ludwig Feuerbach*, en C. Marx-F. Engels, *Estudios filosóficos*, Ed. sociales, pp. 45-46. *Subrayado del autor.***

seada», la comprensión de la historia exige llegar más lejos. Por una parte, porque «las numerosas voluntades individuales que obran en la historia producen, la mayoría de las veces, resultados muy diferentes de los buscados, e incluso, a menudo, opuestos a esos resultados buscados, y, por consiguiente, *sus móviles también tienen una importancia secundaria para el resultado de conjunto.* Por otra parte, habría que saber *cuáles son las fuerzas motrices que se ocultan a su vez detrás de esos móviles,* cuáles son las causas históricas que, en la mente de los hombres actuantes, se trasforman en tales móviles». Más adelante Engels precisa el problema: son esas fuerzas motrices lo que hay que definir, a saber, las fuerzas que «ponen en movimiento a pueblos enteros y, dentro de cada pueblo, a clases enteras; y esto... *para una acción duradera y que conduce a una gran trasformación histórica*». La esencia del marxismo científico consiste en reconocer la independencia de las fuerzas motrices reales de la historia respecto de la conciencia (sicológica) que los hombres tienen de ellas. En el nivel más primitivo del conocimiento, esa independencia se expresa ante todo en el hecho de que los hombres ven en esas fuerzas una especie de naturaleza, y consideran a esas fuerzas y a las leyes que las rigen como si fuesen leyes naturales «eternas». «La reflexión acerca de las formas de la vida humana, dice Marx refiriéndose al pensamiento burgués, y, por tanto, también el análisis científico de ellas, toman en general un camino opuesto al de la evolución real. Esa reflexión comienza *a posteriori,* y por tanto comienza por los resultados acabados del proceso de evolución. Las formas... poseen ya la estabilidad de las formas naturales de la vida social, antes de que los hombres busquen a explicar, no el carácter histórico de esas formas, que les parecen más bien inmutables, sino su contenido.»[1] A ese dogmatismo, cuyas principales expresiones han sido, por una parte, la teoría del estado de la filosofía clásica alemana, y por la otra la economía de Smith y de Ricardo, opone Marx un criticismo, una teoría de la teoría, una conciencia de la conciencia. Este criticismo es, en muchos aspectos, una crítica histórica. Esta crítica disuelve ante todo, en las configuraciones sociales, el carácter inmutable, natural, excluido, del devenir; revela que esas configuraciones tienen un origen histórico, que, por consiguiente, desde todos los puntos de vista, están sometidas al devenir histórico y predestinadas también a la declinación histórica. La historia, por tanto, no se desarrolla únicamente *en el interior* del dominio de validez de esas formas (lo cual implicaría que la historia es solamente el cambio de los *contenidos,* de los hombres, de las situaciones, etc., siguiendo *principios* sociales eternamente válidos); esas formas no son tampoco la *finalidad* de toda la historia, cuya realización suprimiría toda la historia, habiendo ésta cumplido su misión. Por el contrario, la historia es más bien *la historia de esas formas,* de su trasformación en cuanto formas de reunión de los hombres en sociedad, formas que, partiendo de las relaciones económicas objetivas, dominan todas las relaciones de los hombres entre sí

[1] *El capital* I, p. 42.

 (y por tanto, también las relaciones de los hombres consigo mismos, con la naturaleza, etc.).

El pensamiento burgués debe chocar aquí, sin embargo, con una barrera infranqueable, puesto que su punto de partida y su objeto son siempre, aun inconcientemente, la apología del orden de cosas existente o, por lo menos, la demostración de su inmutabilidad.[1] «Así, ha habido historia, pero ya no la hay», dice Marx[2] hablando de la economía burguesa; y esta afirmación es válida para todas las tentativas del pensamiento burgués para dominar el proceso histórico por el pensamiento. (Aquí se encuentra también uno de los límites, señalado muy a menudo, de la filosofía hegeliana como tarea, pero como tarea *insoluble.)* Porque, o bien debe suprimir completamente el proceso histórico y ver, en las formas de organización actuales, leyes eternas de la naturaleza que por razones «misteriosas» o de un modo precisamente incompatible con los principios de la ciencia racional en busca de leyes en el pasado sólo se han realizado imperfectamente o no se han realizado en absoluto (sociología burguesa); o bien debe eliminar del proceso de la historia todo lo que tiene algún sentido, todo lo que persigue un fin; debe atenerse a la pura «individualidad» de las épocas históricas y de sus agentes humanos o sociales; la ciencia histórica debe pretender, como dice Ranke, que todas las épocas históricas «están igualmente cercanas a Dios», o sea, han alcanzado el mismo grado de perfección, y que una vez más, y por razones opuestas, no hay evolución histórica. En el primer caso desaparece toda posibilidad de comprender el *origen* de las configuraciones sociales.[3] Los objetos de la historia aparecen como objetos de leyes naturales inmutables, eternas. La historia se congela en un *formalismo* incapaz de explicar las configuraciones histórico sociales en su verdadera esencia como relaciones interhumanas; estas configuraciones son rechazadas muy lejos de la fuente más auténtica de comprensión de la historia que son las relaciones interhumanas, son separadas de ella por una distancia infranqueable. No se ha comprendido bien, dice Marx, «que estas relaciones sociales determinadas son producidas por los hombres tanto como la tela, el lino, etc.»[4] En el segundo caso, la historia se torna, en último análisis, el reino irracional de potencias ciegas que encarnan todo lo más en «los espíritus de los pueblos» o en los «grandes hombres», y que, por tanto sólo pueden ser descritas pragmáticamente y no pueden concebirse racionalmente. Solamente se pueden someter, como una especie de obra de arte, a una organización estética. O bien hay que considerarlas, como ocurre en la filosofía de la historia de los kantianos,

[1] Esto es cierto para el «pesimismo» que *eterniza* el estado actual, representándolo como un límite infranqueable de la evolución humana, tanto como para el «optimismo». Desde este punto de vista (y a decir verdad, desde este punto de vista solamente) Hegel y Schopenhauer se sitúan en el mismo plano.

[2] *Miseria de la filosofía,* Ed. Costes, p. 143.

[3] *Ibid.,* pp. 121-126.

[4] *Ibid.,* p. 127.

como el material, en sí mismo desprovisto de sentido, de la realización de principios intemporales, suprahistóricos y éticos.

Marx resuelve este dilema demostrando que en realidad no existe. El dilema revela simplemente que el antagonismo propio del orden de producción capitalista se refleja en estas concepciones opuestas y exclusivas acerca de un mismo objeto. Porque en la búsqueda de leyes «sociológicas» de la historia, en la consideración formalista y racional de la historia, se expresa precisamente el abandono de los hombres a las fuerzas productivas en la sociedad burguesa. «*El movimiento de la sociedad, que es su propio movimiento,* dice Marx, toma para ellos la forma de un movimiento de las cosas, a cuyo control ellos se someten en lugar de controlarlas.»[1] A esta concepción, que ha encontrado su expresión más clara y consecuente en las leyes puramente naturales y racionales de la economía clásica, opone Marx la crítica histórica de la economía política, la disolución de todas las objetividades cosificadas de la vida económica y social en *relaciones interhumanas.* El capital (y asimismo toda forma objetivada de la economía política) «no es, para Marx, una cosa, sino una relación social entre personas, mediatizada por cosas.»[2] Sin embargo, reduciendo ese carácter-de-cosa (cosidad) de las configuraciones sociales, enemigo del hombre, a relaciones de hombre a hombre, es abolida al mismo tiempo la falsa importancia atribuida al principio de explicación irracional e individualista, o sea, el otro aspecto del dilema. Porque, aboliendo ese carácter-de-cosa (cosidad) ajeno al hombre, que revisten las configuraciones sociales y su movimiento histórico, no se hace otra cosa que reducirlo, como a su fundamento, a la relación de hombre a hombre, sin por ello abolir en absoluto su conformidad a leyes y su objetividad, independientes de la voluntad humana y, en particular, de la voluntad y del pensamiento de los hombres individuales. Esta objetividad es simplemente la objetivación de sí de la sociedad humana en una etapa determinada de su evolución, y esta conformidad a leyes sólo es válida en el cuadro del medio histórico que ella produce y que ella determina.

Parece que suprimiendo este dilema se hubiera quitado a la conciencia todo papel decisivo en el proceso histórico. Es cierto que los reflejos concientes de las diversas etapas del desarrollo económico siguen siendo un hecho histórico de gran importancia; es cierto que el materialismo dialéctico, que se ha formado así, no disputa en lo más mínimo que los hombres realicen por sí mismos y ejecuten concientemente sus actos históricos. Pero se trata de una falsa conciencia, como lo subraya Engels en una carta a Mehring.[3] Sin embargo, tampoco aquí nos permite el método dia-

[1] *El capital,* I, p. 41. *Subrayado del autor.* Ver también Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado.*

[2] *El capital,* I, p. 731. Ver también *Trabajo asalariado y capital.* Acerca de las máquinas, *Miseria de la filosofía, cap.* II, § 2. Acerca del dinero, *Ibid.,* cap. I, § 3 A.

[3] *Dokumente des Sozialismus,* II, p. 76.

 léctico atenernos a una simple constatación de la «falsedad» de esa conciencia, a la oposición rígida entre lo verdadero y lo falso. Más bien exige que esa «falsa conciencia» sea estudiada concretamente como momento de la totalidad histórica a que pertenece, como etapa del proceso histórico donde representa su papel.

La ciencia histórica burguesa se orienta también, es cierto, a los estudios concretos; incluso reprocha al materialismo histórico por violar la unicidad concreta de los acontecimientos históricos. Su error consiste en que cree encontrar lo concreto en cuestión en el individuo histórico empírico (ya se trate de un hombre, de una clase o de un pueblo) y en su conciencia dada empíricamente (es decir, dada por la sicología individual o por la sicología de las masas). Pero, precisamente cuando esa ciencia cree haber encontrado la máxima concreción es cuando está más lejos de ella: *la sociedad como totalidad concreta*, la organización de la producción a un nivel determinado del desarrollo social y la división en clases que esa organización produce en la sociedad. Dejando de lado todo esto, ella considera como concreto algo completamente abstracto. «Estas relaciones, dice Marx, no son relaciones de individuo a individuo, sino relaciones entre obrero y capitalista, entre campesino y propietario de la tierra, etc. Borren estas relaciones, y habrán aniquilado toda la sociedad, y el Prometeo de ustedes no será más que un fantasma sin brazos ni piernas.»[1] Estudio concreto significa entonces: relación con la sociedad como *totalidad*. Porque solamente en esta relación aparece en sus determinaciones esenciales la conciencia que los hombres pueden tener de su existencia en cada momento. Aparece como algo que, *subjetivamente*, se justifica, se comprende y debe comprenderse partiendo de la situación social e histórica, y por tanto como algo «justo», y, al mismo tiempo, aparece como algo que, *objetivamente*, es pasajero en relación con la esencia del desarrollo social, algo que no se conoce ni se expresa adecuadamente: es decir como «falsa conciencia». Por otra parte, esa misma conciencia aparece en esa misma relación como si fallara *subjetivamente* en los fines que se propone y al mismo tiempo procurara y alcanzara fines *objetivos* del desarrollo social, desconocidos y no deseados por ella. Esta determinación, doblemente dialéctica, de la «falsa conciencia» permite no tratarla más limitándose a describir lo que los hombres han pensado, sentido y querido *efectivamente* bajo condiciones históricas determinadas, en situaciones de clase determinadas, etc. Eso no es más que el *material*, en verdad muy importante, de los estudios históricos propiamente dichos. Estableciendo la relación con la totalidad concreta, de donde salen las determinaciones dialécticas, se pasa de la simple descripción y se llega a la categoría de la posibilidad objetiva. Relacionando la conciencia con la totalidad de la sociedad, se descubren los pensamientos y los sentimientos que los hombres *hubieran tenido*, en una situación vital determinada, *si hubiesen sido capaces de captar perfectamente* esa situación y los intereses

1 *Miseria de la filosofía*, Ed. Costes, p. 115.

que de ella emanaban, tanto en lo referente a la acción inmediata como en lo referente a la estructura, conforme a esos intereses, de toda la sociedad; se descubren, pues, los pensamientos, los sentimientos, etc., que son conformes a su situación objetiva. En ninguna sociedad es ilimitado el número de tales situaciones. Incluso si su tipología se elabora merced a investigaciones de detalle profundas, se llega a algunos tipos fundamentales claramente distintos unos de otros y cuyo carácter esencial es determinado por la tipología de la posición de los hombres en el proceso de producción. Ahora bien, la reacción racional adecuada que, de este modo, debe ser *adjudicada* a una situación típica determinada en el proceso de producción, es la conciencia de clase.[1] Esta conciencia no es, pues, ni la suma ni la media de lo que piensan, sienten, etc., los individuos que forman la clase, tomados uno a uno. Y sin embargo, la acción históricamente decisiva de la clase como totalidad es determinada, en último análisis, por esa conciencia y no por el pensamiento, etc., del individuo; esa acción sólo puede ser conocida partiendo de esa conciencia.

Esta determinación señala de inmediato la distancia que separa a la conciencia de clase de los pensamientos empíricos efectivos, de los pensamientos sicológicamente descriptibles y explicables que se forman los hombres acerca de su situación vital. Sin embargo, no debemos quedar en la simple constatación de esa distancia, ni siquiera limitarnos a señalar de una manera general y formal las conexiones que se derivan. Más bien hay que buscar: 1) si esa distancia es diferente según las diferentes clases, según las relaciones diferentes que ellas mantienen con la totalidad económica y social de la cual son miembros, y hasta qué punto es bastante grande esa diferencia para que de ella emanen *diferencias cualificativas;* 2) lo que significan *prácticamente,* para el desarrollo de la sociedad, esas relaciones diferentes entre totalidad económica objetiva, conciencia de clase adjudicada y pensamientos sicológicos reales de los hombres sobre su situación vital, y, por tanto, cuál es *la función histórica práctica* de la conciencia de clase.

Sólo tales constataciones hacen posible la utilización metodológica de la categoría de posibilidad objetiva. Porque hay que preguntarse, ante todo, en qué medida la totalidad de la economía de una sociedad puede, *como quiera que sea,* ser percibida desde el interior de una sociedad determinada, partiendo de una posición determinada en el proceso de producción. Porque, al igual que debemos elevarnos por encima de las limitaciones de hecho que imponen a los individuos, tomados uno por uno, la estrechez y los prejuicios ligados a su situación vital, también debemos evitar

1 **Desgraciadamente, es imposible extenderse más aquí sobre ciertas formas que han tomado estas ideas en el marxismo, por ejemplo, sobre la categoría muy importante de la personificación económica, o indicar la relación del materialismo histórico con tendencias parecidas de la ciencia burguesa (como los tipos ideales de Max Weber).**

 pasar el límite que les imponen la estructura económica de la sociedad de su época y su posición en ella.[1] La conciencia de clase es, pues, al mismo tiempo, considerada abstracta y formalmente una *inconciencia*, determinada conforme a la clase, de su propia situación económica histórica y social.[2] Esta situación está dada como una relación estructural determinada, como una relación de forma determinada, que parece dominar todos los objetos de la vida. Por tanto, la «falsedad», la «ilusión», contenidas en tal situación de hecho, no son algo arbitrario, sino, por el contrario, la expresión mental de la estructura económica objetiva. Así por ejemplo, «el valor o el precio de la fuerza de trabajo toma la apariencia de precio o valor del trabajo mismo» y «se crea la ilusión de que la totalidad es trabajo pagado... A la inversa, en la esclavitud, incluso la parte del trabajo que es pagada parece que no lo es».[3] Ahora bien es tarea de un análisis histórico muy meticuloso el mostrar claramente, merced a la categoría de la posibilidad objetiva, en qué situación efectiva se hace posible desenmascarar realmente la ilusión, penetrar hasta la conexión real con la totalidad. Porque, en el caso de que la sociedad actual no pueda, como quiera que sea, ser percibida en su totalidad partiendo de una situación de clase determinada, en el caso de que incluso la reflexión consecuente, que llega hasta el fin y tiene por objeto los intereses de la clase, reflexión que se puede adjudicar a una clase, no concierna a la totalidad de la sociedad, semejante clase no puede representar sino un papel subalterno y no puede jamás intervenir en la marcha de la historia como factor de conservación o de progreso. Semejantes clases están, en general, predestinadas a la pasividad, a una oscilación inconsecuente entre las clases dominantes y las clases portadoras de revoluciones, y sus explosiones eventuales revisten necesariamente un carácter elemental, vacío y sin finalidad, y están condenadas, aun en caso de victoria accidental, a la derrota final.

La vocación de una clase a la dominación significa que es posible, partiendo de sus intereses de clase, partiendo de su conciencia de clase, organizar el conjunto de la sociedad conforme a esos intereses. Y la cuestión que decide, en último análisis, toda lucha de clase, es ésta; ¿qué clase dispone, en el momento necesario, de esa capacidad y de esa conciencia de clase? Esto no puede eliminar el papel de la violencia en la historia, ni garantizar una victoria automática de los intereses de clase llamados a la dominación y que, entonces, son portadores de los intereses del desarrollo social. Por el contrario: en primer lugar, las condiciones mismas para que los intereses de una clase puedan afirmarse, son creadas muy a menudo por medio de la violencia más brutal (por

1 A partir de este punto es desde donde podemos adquirir una comprensión históricamente correcta de los grandes utopistas, como, por ejemplo, Platón o Tomás Moro. Ver también en *El capital*, I, pp. 26-27 acerca de Aristóteles.

2 «Lo que no sabe, lo dice a pesar de todo», escribe Marx acerca de Franklin. *El capital*, I, p. 17. Ver también en otros pasajes: «No lo saben, pero lo hacen», *Ibid.*, I, p. 40, etc.

3 *Salarios, precios y ganancias.*

ejemplo, la acumulación originaria del capital); en segundo lugar, es precisamente cuando está en discusión la violencia, en las situaciones en que las clases se enfrentan en la lucha por la existencia, es cuando los problemas de la conciencia de clase constituyen los momentos finalmente decisivos. Cuando el importante marxista húngaro Erwin Szabó se manifiesta contra la concepción que tenía Engels de la gran guerra de los campesinos como un movimiento reaccionario en su esencia, y opone a esa concepción el argumento de que la revuelta campesina fue aplastada *sólo* por la fuerza bruta, y que su derrota *no* se basó en su naturaleza económica y social, en la conciencia de clase de los campesinos, él no ve que la razón final de la superioridad de los príncipes y de la debilidad de los campesinos, que la posibilidad de la violencia por parte de los príncipes, debe buscarse precisamente en estos problemas de conciencia de clase, de lo cual puede convencerse fácilmente cualquiera que realice el estudio más superficial de la guerra de los campesinos.

Ni siquiera las clases capaces de dominación deben ponerse todas en el mismo plano en lo que respecta a la estructura interna de su conciencia de clase. Lo que importa aquí es la medida en que son capaces de hacerse concientes de las acciones que deben ejecutar y que ejecutan efectivamente para conquistar y organizar su posición dominante. Por tanto, lo que importa es la cuestión siguiente: ¿hasta qué punto la clase en cuestión realiza «concientemente», hasta qué punto «inconcientemente», hasta qué punto con una conciencia «justa», hasta qué punto con una «conciencia falsa» las tareas que le son impuestas por la historia? No se trata de distinciones puramente académicas. Porque, con total independencia de los problemas de la cultura, en la que las disonancias que resultan de estas cuestiones tienen una importancia decisiva, el destino de una clase depende de su capacidad, en todas sus decisiones prácticas, para ver claramente y resolver los problemas que le impone la evolución histórica. Se ve de nuevo con toda claridad que en la conciencia de clase no se trata del pensamiento de los individuos, ya fuesen los más evolucionados, ni tampoco del conocimiento científico. Está totalmente claro hoy día el hecho de que la economía basada en la esclavitud tenía que causar, por sus propios límites, la ruina de la sociedad antiqua. Pero igualmente claro está el hecho de que, en la antigüedad, ni la clase dominante, ni las clases que se alzaban contra ella, de manera revolucionaria o de manera reformista, podían en modo alguno llegar a la concepción de que la declinación de aquella sociedad era inevitable y sin esperanza de salvación, desde que estos problemas surgieron prácticamente. Esta situación se manifiesta con una evidencia aún mayor en la burguesía de hoy, que, en su origen, entró en lucha contra la sociedad absolutista y feudal con conocimiento de las interdependencias económicas, pero tenía necesariamente que ser totalmente incapaz de llevar hasta el fin aquella ciencia que era la suya en el origen, aquella ciencia de clase que era enteramente propia de ella; ella tenía necesariamente que fracasar, teóricamente también, ante la teoría

 de las crisis. Y, en este caso, no le sirve absolutamente de nada que la solución teórica esté científicamente a su alcance. Porque, aceptar, aun teóricamente, esta solución, equivaldría a *no considerar más* los fenómenos de la sociedad *desde el punto de vista de clase de la burguesía*. Y ninguna clase es capaz de eso, a menos que renunciase voluntariamente a su dominación. La barrera que hace que la conciencia de clase de la burguesía sea una conciencia «falsa» es, pues, objetiva; es la situación de la clase misma. Es la consecuencia objetiva de la estructura económica de la sociedad y no algo arbitrario, subjetivo o sicológico. Porque la conciencia de clase de la burguesía, incluso si puede reflejar del modo más claro posible todos los problemas de la organización de esa dominación, de la revolución capitalista y de su penetración en el conjunto de la producción, tiene que oscurecerse necesariamente desde el instante en que surgen problemas cuya solución lleva más allá del capitalismo, incluso en el interior de la experiencia de la burguesía. El descubrimiento por ésta de las «leyes naturales» de la economía, que representa una conciencia clara en comparación con el medioevo feudal o aun con el período de transición del mercantilismo, se torna, de modo inmanente y dialéctico, en una «ley natural que reposa en la ausencia de conciencia de aquellos que participan en ella».[1]

No se puede exponer, partiendo de los puntos de vista indicados aquí, una tipología histórica y sistemática de los grados posibles de la conciencia de clase. Para eso sería preciso, primeramente, estudiar exactamente qué momento del proceso de conjunto de la producción toca del modo más inmediato y más vital a los intereses de cada clase; en segundo lugar, en qué medida interesa a cada clase elevarse por encima de esa inmediatez, captar el momento inmediatamente importante como simple momento de la totalidad y rebasarlo, y, finalmente, cuál es la naturaleza de la totalidad así alcanzada, en qué medida es la captación verdadera de la totalidad real de la producción. Porque está totalmente claro que la conciencia de clase debe tomar una forma cualitativa y estructuralmente diferente, según que, por ejemplo, quede limitada a los intereses del consumo separado de la producción (lumpen proletariado romano) o represente la formación categorial de los intereses de circulación (capital mercantil, etc.) Sin entrar, pues, en la tipología sistemática de estas tomas de posición posibles, se puede, partiendo de lo que ya se ha indicado, constatar que los diferentes casos de «falsa» conciencia se diferencian entre sí cualitativamente, estructuralmente y de un modo que influye decisivamente en el papel social de las clases.

1 Engels, *Esbozo de una crítica de la economía política.*

De lo que precede resulta que, en las épocas precapitalistas y en lo que respecta al comportamiento en el capitalismo de numerosas capas sociales cuya vida tiene fundamentos económicos precapitalistas, su conciencia de clase no es capaz, por su propia naturaleza, ni de tomar una forma plenamente clara, ni de influir concientemente en los acontecimientos históricos.

Esto es ante todo porque en la esencia de toda sociedad precapitalista está el no *poder* jamás hacer aparecer con toda claridad (económica) los intereses de clase; la organización de la sociedad dividida en castas, en estados, etc., está hecha de modo que, en la estructura económica objetiva de la sociedad, los elementos económicos se unen *inextricablemente* a los elementos políticos, religiosos, etc. Solamente con la dominación de la burguesía, cuya victoria significa la supresión de la organización en estados, se hace posible un orden social en el cual la estratificación de la sociedad tiende a la estratificación pura y exclusiva en clases. (El hecho de que, en más de un país, hayan subsistido vestigios de la organización feudal en estados en el seno del capitalismo, no altera absolutamente en nada la justeza fundamental de esta constatación.)

Esta situación de hecho tiene su fundamento en la diferencia profunda entre la organización económica del capitalismo y la de las sociedades precapitalistas. La diferencia notable que más nos interesa aquí, es que toda sociedad precapitalista forma una unidad incomparablemente menos *coherente*, desde el punto de vista económico, que la sociedad capitalista; que la autonomía de las partes es en ella mucho más grande, siendo su interdependencia económica mucho más limitada y menos desarrollada que en el capitalismo. Cuanto más débil es el papel de la circulación de mercancías en la vida de la sociedad en su conjunto, más vive cada una de sus partes prácticamente en autarquía económica (comunidades locales), o bien no representa ningún papel en la vida propiamente económica de la sociedad, en el proceso de producción en general (como ocurría con importantes fracciones de ciudadanos en las ciudades griegas y en Roma), y menos fundamento real en la vida real de la sociedad tienen la forma unitaria y la cohesión organizativa de la sociedad y del estado. Una parte de la sociedad lleva una existencia «natural», prácticamente independiente del destino del estado. «El organismo productivo simple de estas colectividades autárquicas que se reproducen constantemente bajo la misma forma y que, si por azar son destruidas, se reconstruyen en el mismo lugar y con el mismo nombre, ofrece la clave del misterio de la *inmutabilidad* de las sociedades asiáticas, inmutabilidad que contrasta de manera tan contundente con la disolución y la renovación constantes de los estados asiáticos y con los incesantes cambios de dinastías. La estructura de los elementos económicos fundamentales de la sociedad no es alte-

rada por las tempestades que agitan el cielo de la política.»[1] Otra parte de la sociedad lleva, por su lado, una vida económica enteramente parasitaria. El estado, el aparato del poder estatal, no son para ella, como para las clases dominantes en la sociedad capitalista, un medio de imponer, si es preciso por la violencia, los principios de su dominación económica, o de conseguir por la violencia las condiciones de su dominación económica (como ocurre con la colonización moderna); no es, pues, una *mediación* de la dominación económica de la sociedad, sino que es *inmediatamente esa dominación misma*. Y este no es solamente el caso cuando se trata pura y simplemente de apoderarse de tierras, de esclavos, etc., sino también en las relaciones «económicas» denominadas pacíficas. Así dice Marx, hablando de la renta del trabajo: «En estas condiciones, la plusvalía para los propietarios nominales de la tierra, sólo se puede obtener por una *coerción extraeconómica*. En Asia, *la renta y los impuestos no son más que una cosa*, o más bien, no existen impuestos distintos de esta forma de renta de la tierra.»[2] E incluso la forma que reviste la circulación de mercancías en las sociedades precapitalistas no le permite ejercer una influencia decisiva en la estructura fundamental de la sociedad; queda en la superficie, sin poder dominar el proceso de producción, en particular sus relaciones con el trabajo. «El comerciante podía comprar cualquier mercancía, salvo el trabajo como mercancía. Sólo se le toleraba como proveedor de productos artesanales», dice Marx.[3]

A pesar de todo, semejante sociedad forma también una unidad económica. Sólo hay que preguntarse si esa unidad es tal que la relación de los diversos grupos particulares que componen la sociedad con la totalidad de la sociedad pueda tomar, en la conciencia que pueda serle adjudicada, una forma económica. Marx hace resaltar, por una parte, que la lucha de clases en la antigüedad se ha desarrollado «principalmente en la forma de una lucha entre acreedores y deudores».[4] Pero añade con toda razón: «Sin embargo, la forma monetaria —y la relación entre acreedor y deudor posee la forma de una relación monetaria— no hace sino reflejar el antagonismo entre condiciones de vida económicas mucho más profundas». Este reflejo se ha revelado como simple reflejo para el materialismo histórico. Las clases de esa sociedad ¿tenían acaso, como quiera que fuese, la posibilidad objetiva de elevarse a la conciencia del fundamento económico de sus luchas, de la problemática económica de la sociedad que ellas padecían? Esas luchas y esos problemas no tenían que tomar necesariamente para ellas —conforme a las condiciones de vida

1 *El capital*, I, p. 323.

2 *El capital*, III, 2, p. 324. *Subrayado del autor.*

3 *El capital*, I, p. 324. Según esto debe explicarse, el papel políticamente reaccionario que ha representado el capital comercial en los comienzos del capitalismo, por oposición al capital industrial. Ver *El capital*, III, I, p. 311.

4 *El capital*, I, p. 99.

en que estaban— formas ora «naturales» y religiosas,[1] ora estatales y jurídicas? La división de la sociedad en estados, en castas, etc., significa justamente que la fijación tanto conceptual como organizativa de esas posiciones «naturales» continúa siendo económicamente inconciente, que el carácter puramente tradicional de su simple crecimiento debe verterse inmediatamente en moldes jurídicos.[2] Porque, al carácter, más suelto, de la cohesión económica en la sociedad, corresponde una función, diferente que en el capitalismo, tanto objetiva como subjetivamente, de las formas jurídicas y estatales constituidas aquí por las estratificaciones en estados, los privilegios, etc. En la sociedad capitalista, estas formas son simplemente una fijación de interconexiones cuyo funcionamiento es puramente económico, hasta el punto que las formas jurídicas pueden a menudo —como Karner lo ha demostrado pertinentemente[3]— abarcar estructuras económicas modificadas, sin variar su forma o su contenido. En cambio, en las sociedades precapitalistas, las formas jurídicas tienen que intervenir necesariamente de manera *constitutiva* en las conexiones económicas. No hay aquí categorías puramente económicas —y las categorías económicas son, según Marx, «formas de existencia, de determinación de la existencia»[4]— que aparezcan en formas jurídicas, que sean vertidas en otras formas jurídicas. Pero las categorías económicas y jurídicas son efectivamente, *por su contenido, inseparables y entrelazadas entre sí* (basta pensar en los ejemplos mencionados más arriba, de la renta de la tierra y el impuesto, de la esclavitud, etc.) La economía no ha alcanzado, tampoco objetivamente, hablando en términos hegelianos, el nivel del ser-para-sí, y por eso mismo en el interior de tal sociedad no hay posición posible a partir de la cual pudiera hacerse conciente el fundamento económico de todas las relaciones sociales.

Es cierto que ello no suprime en modo alguno el fundamento económico objetivo de todas las formas de sociedad. Al contrario, la historia de las estratificaciones en estados muestra con toda claridad que éstas, después de haber llevado originariamente una existencia económica «natural» en formas sólidas, se han descompuesto poco a poco en el curso de la evolución económica que se desarrollaba subterráneamente, «inconcientemente», o sea, que han dejado de constituir una verdadera unidad. Su contenido económico ha desgarrado su unidad jurídica formal. (El análisis hecho por Engels de las relaciones de clases en el tiempo de la reforma, así como el hecho por Cunow de las de

[1] Marx y Engels subrayan repetidas veces el carácter «natural» de estas formas de sociedad. *El capital*, I, p. 304, p. 316, etc. Todo el movimiento del pensamiento. en *El origen de la familia* de Engels, está construido sobre esta idea. No puedo extenderme acerca de las divergencias, incluso entre marxistas, sobre esta cuestión; sólo quiero recalcar que, también aquí, considero el punto de vista de Marx y Engels más justo que el de sus «correctores».

[2] Ver *El capital*, I, p. 304.

[3] *Die soziale Funktion der Rechtsinstitute, Marx-Studien*, Bd. I.

[4] *Contribución a la crítica de la economía política*.

 la revolución francesa, confirman suficientemente este hecho.) Sin embargo, a pesar de ese contraste entre forma jurídica y contenido económico, la forma jurídica (creadora de privilegios) conserva una importancia muy grande, a menudo decisiva para la conciencia de esos estados en vias de descomposición. Porque la forma de la división en estados disimula la interdependencia entre la existencia económica del estado —existencia real, aunque «inconciente»— y la totalidad económica de la sociedad. Esa forma sitúa la conciencia, ya sea el nivel de la pura inmediatez de sus privilegios (caballeros de la época de la reforma), ya sea al nivel de la particularidad —tan puramente inmediata— de la parte de la sociedad a la cual se refieren los privilegios (corporaciones). El estado puede haberse desintegrado ya completamente en lo económico, sus miembros pueden *pertenecer ya a clases económicamente diferentes,* sin embargo el estado conserva ese nexo ideológico (objetivamente irreal). Porque la relación con la totalidad que la «conciencia de estado» establece, se refiere a otra totalidad que no es la unidad económica real y viviente: se refiere a la fijación pasada de la sociedad que, en su tiempo, ha constituido los privilegios de los estados. La conciencia de estado, como factor histórico real, encubre la conciencia de clase, impide que esta última pueda siquiera manifestarse. Un fenómeno semejante puede observarse también, en la sociedad capitalista, en todos los grupos «privilegiados» cuya situación de clase no tiene fundamento económico inmediato. La facultad de adaptación de semejante capa a la evolución económica real crece con su capacidad de «capitalizarse», de trasformar sus «privilegios» en relaciones de dominación económicas y capitalistas (por ejemplo, los grandes propietarios de tierras).

La relación entre la conciencia de clase y la historia es por consiguiente muy diferente en los tiempos precapitalistas y en la época capitalista. Porque, en los tiempos precapitalistas, las clases no podían ser desprendidas de la realidad histórica inmediata, sino *por intermedio de la interpretación de la historia* dada por el materialismo histórico, mientras que ahora las clases son *esa realidad* inmediata, *histórica* de por sí. Por eso no es en modo alguno un azar —como lo hizo resaltar Engels— el hecho de que ese conocimiento sólo se haya hecho posible en la época capitalista. Y no solamente, como piensa Engels, a causa de la simplicidad mayor de esa estructura en contraste con las «conexiones complicadas y ocultas» de los tiempos pasados, sino, ante todo, porque el interés económico de clase, como motor de la historia, sólo apareció en toda su pureza con el capitalismo. Las verdaderas «fuerzas motrices» que «están detrás de los móviles de los hombres que actúan en la historia» no podían, por consiguiente, llegar a la conciencia (ni siquiera como conciencia simplemente adjudicada) en los tiempos precapitalistas. Esas fuerzas han permanecido, en verdad, ocultas tras los móviles como potencias ciegas de la evolución histórica. Los momentos ideológicos no solamente «encubren» los intereses económicos, no son solamente banderas y lemas de combate, también forman parte

integrante y son elementos de la lucha real. Es cierto que si buscamos el *sentido sociológico* de estas luchas por medio del materialismo histórico, esos intereses pueden ser descubiertos, sin duda alguna como *momentos de explicación* finalmente decisivos. Pero la diferencia infranqueable con el capitalismo consiste en que, en la época capitalista, los momentos económicos ya no están ocultos «tras» la conciencia, sino que están presentes *en* la conciencia misma sólo que inconcientes o reprimidos, etc.). Con el capitalismo, con la desaparición de la estructura de estados, y con la constitución de una sociedad con articulaciones *puramente económicas*, la conciencia de clase ha llegado al estado en que puede *hacerse conciente*. Ahora la lucha social se refleja en una lucha ideológica por la conciencia, por el descubrimiento o la disimulación del carácter de clase de la sociedad. Pero la posibilidad de esta lucha anuncia ya las contradicciones dialécticas, la disolución interna de la pura sociedad de clases. «Cuando la filosofía, dice Hegel, pinta en gris sobre gris, es porque una forma de la vida ha envejecido y no se puede rejuvenecer con gris sobre gris; simplemente ella se deja reconocer; la lechuza de Minerva no levanta el vuelo hasta que cae la noche.»

III

La burguesía y el proletariado son las únicas clases puras de la sociedad burguesa, es decir, que solamente la existencia y la evolución de estas clases reposan exclusivamente sobre la evolución del proceso moderno de producción y que *no se puede representar* un plan de organización de la sociedad en su conjunto si no es partiendo de las condiciones de existencia de esas clases. El carácter cierto o estéril que tiene para la evolución la actitud de las demás clases (pequeños burgueses, campesinos) se basa en el hecho de que su existencia no se fundamenta exclusivamente en su situación en el proceso de producción capitalista, sino que está ligada indisolublemente a los vestigios de la sociedad dividida en estados. Estas clases no tratan, pues, de promover la evolución capitalista o de hacer que se rebase a sí misma, sino, en general, de hacerla retroceder o, al menos, de impedirle llegar a su pleno desarrollo. Su interés de clase sólo se orienta en función de *síntomas de la evolución*, y no de la evolución misma, en función de manifestaciones parciales de la sociedad y no de la estructura conjunta de la sociedad.

Esta cuestión de la conciencia puede aparecer en las maneras de señalar el objetivo y de actuar, como por ejemplo en la pequeña burguesía que, viviendo, al menos parcialmente, en la gran ciudad capitalista, sometida directamente a las influencias del capita-

 lismo en todas las manifestaciones exteriores de la vida, no puede en modo alguno dejar de lado el *hecho* de la lucha de clases entre burguesía y proletariado. Pero la pequeña burguesía, como «clase de transición donde los intereses de las dos clases se difuminan simultáneamente», ha de sentirse «por encima de la oposición entre las clases en general».[1] En consecuencia, ella buscará los medios «no de suprimir los dos extremos, capital y trabajo asalariado, sino de atenuar su oposición y trasformarla en armonía».[2] En su acción, ella pasará al margen de todas las decisiones cruciales de la sociedad y tendrá necesariamente que luchar alternativamente, y siempre inconcientemente, por una u otra de las direcciones de la lucha de clases. Sus propios objetivos, que existen exclusivamente en su conciencia, toman necesariamente formas cada vez más huecas, cada vez más alejadas de la acción social, formas puramente «ideológicas». La pequeña burguesía sólo puede jugar un papel histórico activo mientras los objetivos que ella se señala coincidan con los intereses económicos de clase reales del capitalismo, como en el momento de la abolición de los estados durante la revolución burguesa. Una vez cumplida esta misión, sus manifestaciones, que en su mayoría siguen siendo las mismas adquieren una existencia cada vez más al margen de la evolución real, cada vez más caricaturesca (el jacobinismo de la Montaña en 1848-1851). Pero esta ausencia de nexos con la sociedad como totalidad puede ejercer un efecto retroactivo sobre la estructura interna, sobre la capacidad de organización de la clase. Esto se manifiesta con la mayor claridad en la evolución de los campesinos. «Los campesinos parcelarios, dice Marx, forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones. Su modo de producción los aisla a unos de otros, en vez de establecer relaciones entre ellos... Cada familia campesina... obtiene así sus materiales de existencia más bien en intercambio con la naturaleza que en contacto con la sociedad... En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, sus intereses y su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquéllas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase».[3] Por eso son necesarios los trastornos *exteriores*, como la guerra, la revolución en la ciudad, etc., para que el movimiento de estas masas pueda unificarse, y aun entonces ellas son incapaces de organizar por sí mismas ese movimiento con consignas propias e imprimirle una dirección positiva conforme a sus propios intereses. Que estos movimientos tomen un sentido progresista (revolución francesa de 1789, revolución rusa de 1917) o reaccionario (imperio napoleónico) dependerá de la si-

1 Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte.*
2 *Ibid.*
3 Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte.*

tuación de las otras clases en lucha y del nivel de conciencia de los partidos que las dirigen. Por eso la «conciencia de clase» de los campesinos reviste una forma *ideológica* con contenido más cambiante que la de las otras clases; en efecto, siempre es una forma prestada. Por eso los partidos que se apoyan parcial o enteramente en esa «conciencia de clase» jamás pueden tener una actitud firme y segura (los socialistas revolucionarios rusos en 1917-1918). Así se hace posible que luchas campesinas sean llevadas bajo banderas ideológicas opuestas. Es muy característico, por ejemplo, tanto para el anarquismo como teoría como para la «conciencia de clase» de los campesinos, que algunos de los levantamientos contrarrevolucionarios de los campesinos ricos y medios en Rusia hayan encontrado un nexo ideológico con esa concepción de la sociedad que ellos tomaban por fin. Además, no se puede hablar propiamente de conciencia de clase respecto a esas clases (si es que se puede llamarlas clases siquiera, en sentido rigurosamente marxista): la plena conciencia de su situación les revelaría la ausencia de perspectivas de sus tentativas particularistas frente a la necesidad de la evolución. Conciencia e intereses se encuentran, por tanto, en una relación recíproca de *oposición contradictoria*. Y como la conciencia de clase ha sido definida como un problema de adjudicación referente a los intereses de clase, ello hace también comprensible filosóficamente la imposibilidad de su evolución en la realidad histórica inmediata.

Conciencia de clase e interés de clase se encuentran, también en la burguesía, en una relación de oposición, de contrariedad. Pero esta contrariedad no es *contradictoria*, es *dialéctica*.

La diferencia entre estas dos oposiciones puede expresarse brevemente de este modo: mientras que para las otras clases, su situación en el proceso de producción y los intereses que de ahí se derivan impiden necesariamente el nacimiento de toda conciencia de clase, para la burguesía estos momentos impulsan al desarrollo de la conciencia de clase, sólo que ella se siente —por principio y por su propia esencia— bajo el peso de la maldición trágica que la condena, una vez llegada a la cúspide de su desenvolvimiento, a entrar en contradicción insoluble consigo misma y, por tanto, a suprimirse a sí misma. Esta situación trágica de la burguesía se refleja históricamente en el hecho de que, cuando todavía no ha abatido a su predecesor, el feudalismo, ya ha aparecido el nuevo enemigo, el proletariado; la forma política de este fenómeno consiste en que la lucha contra la organización de la sociedad en estados se ha llevado en nombre de una «libertad» que, en el momento de la victoria, tuvo que trasformarse en una nueva opresión; sociológicamente, la contradicción se manifiesta en que la burguesía se ve obligada —aunque su forma social haya hecho aparecer por primera vez la lucha de clases en estado puro, aunque haya fijado históricamente por primera vez esa lucha de clases como un hecho— a hacer todo lo posible, teórica y prácticamente, para hacer desaparecer de la conciencia social el hecho de la lucha de clases. Desde el punto de vista ideoló-

 gico vemos el mismo desacuerdo cuando el desarrollo de la burguesía confiere, por una parte, a la individualidad una importancia totalmente nueva y, por otra, suprime toda individualidad por las condiciones económicas de ese individualismo, por la cosificación que crea la producción mercantil. Todas estas contradicciones, que no terminan con estos ejemplos, sino que podrían continuarse hasta el infinito, no son más que un reflejo de las contradicciones profundas del propio capitalismo, tal y como se reflejan en la conciencia de la clase burguesa conforme a su situación en el proceso conjunto de la producción. Por eso estas contradicciones aparecen en la conciencia de clase de la burguesía como contradicciones dialécticas y no simplemente como la incapacidad pura y simple de comprender las contradicciones de su propio orden social. Porque el capitalismo es, por una parte, la primera organización de la producción que tiende[1] a penetrar económicamente la sociedad de parte a parte, de modo que la burguesía debería por ello estar en condiciones de poseer, partiendo de este punto central, una conciencia (adjudicada) de la totalidad del proceso de producción. Por otra parte, sin embargo, la posición que la clase de los capitalistas ocupa en la producción, los intereses que determinan su acción, hacen que le sea imposible, a pesar de todo, dominar, ni siquiera teóricamente, su propia organización de la producción. Para ello hay múltiples razones. En primer lugar, para el capitalismo la producción no es más que en apariencia el punto central de la conciencia de clase, y también sólo en apariencia es el punto de vista teórico de la comprensión. Marx observa ya, acerca de Ricardo, que este economista, a quien «se le reprocha tener sólo en cuenta la producción»,[2] define exclusivamente la distribución como objeto de la economía. El análisis detallado del proceso concreto de realización del capital demuestra que el interés del capitalista tiene necesariamente, puesto que produce mercancías y no bienes, que fijarse en cuestiones secundarias (desde el punto de vista de la producción); tiene necesariamente, estando sujeto al proceso, decisivo para él, de utilización, que tener, en el estudio de los fenómenos económicos, una perspectiva a partir de la cual los fenómenos más importantes sólo pueden devenir imperceptibles.[3]

Esta inadaptación se incrementa además por el hecho de que, en las relaciones internas del capital mismo, el principio individual y el principio social, es decir, la función del capital como propiedad

[1] Sólo es una tendencia. El gran mérito de Rosa Luxemburgo es haber demostrado que no es ése un hecho ocasional o pasajero, pues el capitalismo sólo puede subsistir económicamente mientras penetre la sociedad y la conduzca solamente hacia el capitalismo, *sin haberla penetrado todavía enteramente* Esta contradicción económica intrínseca de una sociedad puramente capitalista es seguramente uno de los fundamentos de las contradicciones de la conciencia de clase de la burguesía.

[2] *Contribución a la crítica de la economía política.*

[3] *El capital,* III, I, pp. 297-298, p. 307, etc. Ni qué decir tiene que los diversos grupos de capitalistas, como el capital industrial, el capital mercantil, etc., ocupan aquí posiciones diferentes; pero las diferencias no representan un papel decisivo para nuestro problema.

privada y su función económica objetiva, se encuentran en conflicto dialéctico insoluble. «El capital, dice el *Manifiesto comunista*, no es una potencia personal, es una potencia social.» Pero es una potencia social cuyos movimientos son dirigidos por los intereses individuales de los poseedores de los capitales, quienes no tienen ninguna visión de conjunto de la función social y de su actividad ni se preocupan de ellas, de modo que el principio social, la función social del capital, sólo se realiza por encima de su cabezas, a través de sus voluntades, sin que ellos mismos tengan conciencia de esto. A causa de este conflicto entre el principio social y el principio individual, Marx caracterizaba ya, con razón, a las sociedades por acciones, como «supresión del modo de producción capitalista en el interior del propio modo de producción capitalista».[1] No obstante, considerado desde un punto de vista puramente económico, el modo económico de la sociedad por acciones sólo se distingue, a este respecto, de manera muy secundaria del modo económico de los capitalistas individuales, de la misma manera que la llamada supresión de la anarquía de la producción por los cárteles, trusts, etc., no hace más que desplazar el conflicto sin suprimirlo. Esta situación de hecho es uno de los momentos más decisivos para la conciencia de clase de la burguesía: la burguesía actúa, es cierto, como una clase en la evolución económica objetiva de la sociedad, pero no puede tomar conciencia de la evolución de ese proceso que ella realiza sino como un mecanismo exterior a ella, sometido a leyes objetivas, mecanismo que ella tiene que sufrir. El pensamiento burgués considera siempre y necesariamente la vida económica desde el punto de vista del capitalista individual, de donde resulta automáticamente[2] esa oposición aguda entre el individuo y la «ley de la naturaleza», todopoderosa, impersonal, que mueve toda la sociedad. De ahí se deriva no sólo la rivalidad entre el interés de clase y el interés individual en caso de conflicto (que rara vez, a decir verdad, ha sido tan violento en las clases dominantes como en la burguesía), sino también la incapacidad de principio para dominar teórica y prácticamente los problemas que surgen necesariamente del desarrollo de la producción capitalista. «Esta trasformación repentina del sistema de crédito en sistema monetario, cambia el temor teórico en pánico práctico, y los agentes de la circulación monetaria tiemblan ante el misterio impenetrable de sus propias relaciones», dice Marx.[3] Y ese temor no carece de fundamento, o sea, que es mucho más que la simple incertidumbre del capitalista individual ante su destino personal. Los hechos y las situaciones que provocan ese temor hacen penetrar en la conciencia de la burguesía algo de lo cual ella no puede en absoluto tomar conciencia, si bien no puede negarlo totalmente, ni rechazarlo como un hecho crudo. Porque el fundamento cognoscible de tales hechos y de tales situaciones es que «*el verdadero*

1 *Ibid.*, III, I, p. 425.
2 Ver el ensayo «Rosa Luxemburgo, marxista».
3 *Contribución a la crítica de la economía política.*

 límite de la producción capitalista es el *capital mismo*»[1] El conocimiento de esto por la clase capitalista significaría que esta clase se suprimiría a sí misma.

Así, los límites objetivos de la producción capitalista se convierten en los límites de la conciencia de clase de la burguesía. Pero como, contrariamente a las antiguas formas de dominación «naturales y conservadoras», que dejaban intactas las formas de producción de amplias capas de los oprimidos,[2] que por tanto ejercían una influencia sobre todo tradicional y no revolucionaria, el capitalismo es una forma de producción revolucionaria por *excelencia, esta necesidad de que los límites económicos objetivos del sistema permanezcan inconcientes, se manifiesta como una contradicción interna y dialéctica en la conciencia de clase.* Dicho de otro modo, la conciencia de clase de la burguesía está *formalmente dirigida* hacia una toma de conciencia económica. El grado supremo de la inconciencia, la forma más llamativa de la «falsa conciencia», se expresa siempre en la ilusión acrecentada de que los fenómenos económicos son dominados concientemente. Desde el punto de vista de las relaciones entre la conciencia y el conjunto de los fenómenos sociales esta contradicción se expresa en la *oposición insuperable entre la ideología y la situación económica fundamental.* La dialéctica de esta conciencia de clase descansa en la oposición insuperable entre el individuo (capitalista), el individuo según el esquema del capitalista individual, y la evolución sometida a «leyes naturales» necesarias, o sea, que por principio no están al alcance de la conciencia. Ella crea así entre la teoría y la praxis una oposición irreconciliable, de un modo que no permite, sin embargo, ninguna dualidad estable y tiende, por el contrario, constantemente a unificar los dos principios discordantes, provocando de nuevo continuamente una oscilación entre una «falsa» reunión y un desgarramiento catastrófico.

Esta contradicción dialéctica interna en la conciencia de clase de la burguesía se incrementa todavía por el hecho de que el límite objetivo de la organización capitalista de la producción no permanece en estado de simple negatividad, no sólo da nacimiento, según «leyes naturales», a crisis incomprensibles para la conciencia, sino que reviste una forma histórica propia, conciente y activa: el proletariado. Ya entonces la mayoría de los desplazamientos «normales» de perspectiva en la visión de la estructura económica de la sociedad, que son resultado del punto de vista de los capitalistas, tendían a «oscurecer y mistificar el verdadero origen de la plusvalía».[3] Pero, mientras que en el comportamiento «normal» simplemente teórico, ese oscurecimiento sólo concierne a la composición orgánica del capital, a la posición del empresario

[1] *El capital,* III, I, p. 231 y p. 242.

[2] Esto se refiere también, por ejemplo, a las formas primitivas de atesoramiento (ver *El capital,* I, p. 94) e incluso a ciertas formas de manifestaciones del capital mercantil (relativamente) «precapitalistas» (Ver *El capital* III, I, p. 319).

[3] *El capital,* III, I, p. 146 y p. 132, pp. 366-369 p. 377, etc.

en el proceso de producción, a la función económica del tipo de interés, etc., es decir, muestra simplemente la incapacidad para percibir tras los fenómenos superficiales las verdaderas fuerzas motrices, desde que se pasa a la práctica concierne al hecho central de la sociedad capitalista: a la lucha de clases. Ahora bien, en la lucha de clases, todas estas fuerzas, oculta habitualmente tras la vida económica superficial que ejerce una especie de fascinación sobre los capitalistas y sus portavoces teóricos, se manifiestan de tal manera que es imposible no percibirlas. Esto es así hasta tal punto que, en la fase ascendente del capitalismo, cuando la lucha de clase del proletariado sólo se manifestaba todavía en la forma de violentas explosiones espontáneas, el hecho de la lucha de clases ya fue reconocido, incluso por los representantes ideológicos de la clase ascendente, como el hecho fundamental de la vida histórica (Marat e historiadores posteriores, como Mignet, etc.). Sin embargo, a medida que el principio inconcientemente revolucionario de la evolución capitalista es elevado por la teoría y la práctica del proletariado a la conciencia social, la burguesía va pasando ideológicamente a la defensiva conciente. La contradicción dialéctica en la «falsa» conciencia de la burguesía adquiere más agudeza: la «falsa» conciencia se convierte en la falsedad de la conciencia. La contradicción, que al principio, sólo estaba presente objetivamente, se vuelve también subjetiva: el problema teórico se trasforma en comportamiento moral que influye de manera decisiva sobre todas las tomas de posición prácticas de la clase, en todas las situaciones y en todas las cuestiones vitales.

Esta situación de la burguesía determina la función de la conciencia de clase en su lucha por la dominación de la sociedad. Como la dominación de la burguesía se extiende realmente a toda la sociedad, como tiende realmente a organizar toda la sociedad conforme a sus intereses y en parte lo ha logrado, tenía necesariamente que crear una doctrina que formase un todo de la economía, el estado, la sociedad, etc. (lo cual presupone e implica ya, en sí y por sí, una «visión del mundo») y asimismo tenía que desarrollar y tomar conciencia de la creencia en su propia *vocación* para la dominación. El carácter dialéctico y trágico de la situación de clase de la burguesía consiste en que no sólo le interesa, sino que le es ineluctablemente necesario adquirir una conciencia lo más clara posible de sus intereses de clase en *cada cuestión particular*, pero que si esa misma clara conciencia se extiende a *la cuestión vinculada a la totalidad*, entonces le resulta fatal. La razón de ello es, ante todo, que la dominación de la burguesía sólo puede ser la dominación de una minoría. Como esta dominación no sólo se ejerce *por* una minoría, sino *en interés* de una minoría, una condición ineluctable para el mantenimiento del régimen burgués es que las otras clases se hagan ilusiones y no salgan de una conciencia de clase confusa. (Recuérdese la doctrina del estado supuestamente «por encima» de la oposición entre las clases; la justicia «imparcial», etc.) Sin embargo, para la burguesía es una necesidad vital encubrir la esencia de la so-



ciedad burguesa. Porque, cuanto más clara se hace la visión, más se descubren las contradicciones internas insolubles de esa organización social, lo cual coloca a sus partidarios ante el dilema siguiente: o bien cerrarse concientemente a esa comprensión creciente, o bien reprimir todos sus instintos morales para poder aprobar, moralmente también, el orden social que ellos aprueban en nombre de sus intereses.

Sin querer subestimar la eficacia de semejantes factores ideológicos, se debe constatar, no obstante, que la combatividad de una clase es tanto mayor cuanto mejor conciencia tiene creyendo en su vocación propia, cuanto más indomable es el instinto que le permite penetrar todos los fenómenos conforme a sus intereses. Ahora bien, la historia ideológica de la burguesía, desde las primeras etapas de su evolución —pensemos en la crítica de la economía clásica por Sismondi, en la crítica alemana del derecho natural, en el joven Carlyle, etc.—, *no es más que una lucha desesperada para no ver la esencia verdadera de la sociedad creada por ella, para no tomar conciencia real de su situación de clase.* La aseveración del *Manifiesto comunista* de que la burguesía produce sus propios enterradores, es justa, no sólo en el plano económico, sino también en el plano ideológico. Toda la ciencia burguesa del siglo XIX ha hecho los mayores esfuerzos por enmascarar los fundamentos de la sociedad burguesa. Todo se ha intentado en ese sentido, desde las peores falsificaciones de hechos hasta las teorías «sublimes» sobre la «esencia» de la historia, del estado, etc. Todo en vano. El fin del siglo ya ha dictado su juicio en la ciencia más avanzada (y por tanto, en la conciencia de las capas dirigentes del capitalismo).

Esto se manifiesta claramente en la acogida cada vez más positiva a la idea de la organización conciente en la conciencia de la burguesía. En primer lugar, se ha efectuado una concentración cada vez mayor en las sociedades por acciones, los cárteles, los trusts, etc. Esta concentración ha puesto cada vez más al desnudo, en el plano organizacional, el carácter social del capital, sin por eso quebrantar la realidad de la anarquía en la producción, pues, por el contrario, simplemente ha dado a capitalistas individuales, que se han hecho gigantescos, posiciones de monopolio relativo. Objetivamente, la concentración ha puesto de relieve con gran energía el carácter social del capital, pero la clase capitalista ha quedado completamente inconciente de ello; incluso hay que decir que esa apariencia de supresión de la anarquía en la producción ha alejado aún más la conciencia de los capitalistas de una verdadera aptitud para reconocer la situación. Las crisis de la guerra y de la posguerra han llevado aún más lejos esta evolución: «la economía planificada» ha entrado en la conciencia de la burguesía, o por lo menos de sus elementos más avanzados. Primeramente, claro está, en capas muy limitadas, y más bien como una experiencia teórica que como un medio práctico de salir de la crisis. Sin embargo, si comparamos este estado de conciencia, en el que se busca un equilibrio entre «la econo-

mía planificada» y los intereses de clase de la burguesía, con el estado de conciencia del capitalismo ascendente, que consideraba a toda forma de organización social «como un atentado a los imprescriptibles derechos de propiedad, a la libertad, a la "genialidad" autodeterminante del capitalista individual»[1], entonces salta a la vista *la capitulación de la conciencia de clase de la burguesía ante la del proletariado*. Por supuesto, incluso la parte de la burguesía que acepta la economía planificada entiende por ello algo distinto a lo que entiende el proletariado: lo entiende precisamente como la última tentativa de salvamento del capitalismo, llevando a su punto más agudo la contradicción interna; pero así abandona su última posición teórica. (Y es una extraña réplica a este abandono, por parte de ciertas fracciones del proletariado, el *capitular a su vez ante la burguesía en ese instante preciso:* apropiándose esa forma problemática de organización.) Así, pues, toda la existencia de la clase burguesa y su expresión, la cultura, han entrado en una crisis muy grave. Por un lado, la esterilidad sin límites de una ideología segregada de la vida, de una tentativa más o menos conciente de falsificación; por el otro, el desierto no menos pavoroso de un cinismo que ya está históricamente convencido del vacío interior de su propia existencia y defiende solamente su existencia bruta, su interés egoísta en estado bruto. Esta crisis ideológica es un signo de decadencia inequívoco. La clase está ya reducida a la defensiva, ya sólo lucha por su subsistencia (por agresivos que puedan ser sus *medios de lucha); ha perdido irremediablemente la fuerza de dirección.*

IV

En este combate por la conciencia, corresponde un papel decisivo al materialismo histórico. Tanto en el plano ideológico como en el económico, proletariado y burguesía son clases necesariamente correlativas. El mismo proceso que, visto del lado de la burguesía, aparece como un proceso de desintegración, como una crisis permanente, significa para el proletariado, a decir verdad en forma de crisis igualmente, una acumulación de fuerzas, el trampolín para la victoria. En el plano ideológico, eso quiere decir que esa misma comprensión creciente de la esencia de la sociedad, donde se refleja la lenta agonía de la burguesía, aporta al proletariado un continuo crecimiento de su fuerza. La verdad es para el proletariado un arma que trae la victoria, y la trae con tanta más seguridad cuanto que no retrocede ante nada. Es comprensible la furia desesperada con que la ciencia burguesa combate al materialismo histórico: desde el momento en que se ve obligada a

[1] ***El capital* I, p. 321.**

 colocarse ideológicamente en ese terreno, está perdida. Eso permite comprender al mismo tiempo por qué la justa comprensión *de la esencia de la sociedad* es, para el proletariado y *sólo* para el proletariado, un factor de potencia de primerísimo orden, porque es sin duda, el arma pura y simplemente decisiva.

Esta función única que tiene la conciencia en la lucha de clase del proletariado nunca la han comprendido los marxistas vulgares, quienes, en lugar del gran combate sobre los principios y las cuestiones últimas del proceso económico objetivo, han propugnado un mezquino «realismo político». Por supuesto, el proletariado debe basarse en la situación del momento. Se distingue de las otras clases en que no se queda aferrado al detalle de los acontecimientos históricos, en que no es movido por ellos simplemente, sino que él mismo constituye la esencia de las fuerzas motrices y, actuando desde el centro, influye sobre el proceso central de la evolución social. Al apartarse de este punto de vista central, de esto que es, metodológicamente, el origen de la conciencia de clase proletaria, los marxistas vulgares *se sitúan al nivel de conciencia de la burguesía*. Y solamente un marxista vulgar puede sorprenderse de que en ese nivel, en el propio campo de batalla de la burguesía, ésta sea forzosamente superior al proletariado, tanto ideológica como económicamente. Y solamente un marxista vulgar puede deducir de este hecho, de cuya actitud es responsable exclusivo, la superioridad de la burguesía *en general*. Porque, se sobrentiende que la burguesía, haciendo abstracción ahora de sus medios reales de poder, tiene *aquí* mayores conocimientos, mayor rutina, etc., a su disposición; no hay nada de sorprendente en que ella se encuentre, sin ningún mérito propio, en una posición de superioridad si su adversario acepta su concepción fundamental de las cosas. La superioridad del proletariado sobre la burguesía, la cual es superior a aquél desde todos los puntos de vista: intelectual, organizativo, etc., radica exclusivamente en el hecho de que el proletariado es capaz de considerar la sociedad partiendo de su centro, como un todo coherente, y, por tanto es capaz de actuar de una manera central, modificando la realidad; en el hecho de que, para su conciencia de clase, la teoría y la práctica coinciden, y en que, por tanto, él puede poner en la balanza de la evolución social su propia acción como factor decisivo. Cuando los marxistas vulgares deshacen esa unidad, cortan el nervio que une la teoría proletaria a la acción proletaria y hace de ambas una unidad. Reducen la teoría a un tratamiento «científico» de los síntomas de la evolución social y hacen de la práctica un errar sin rumbo, al arbitrio de cada acontecimiento de un proceso que ellos renuncian a dominar metodológicamente por el pensamiento.

La conciencia de clase nacida de semejante posición tiene que manifestar la misma estructura interna que la de la burguesía. Pero cuando las mismas contradicciones dialécticas son llevadas por la fuerza de la evolución a la superficie de la conciencia, la consecuencia es para el proletariado aún más fatal que para la

burguesía. Porque la «falsa conciencia» de la burguesía, con la cual ella se engaña a sí misma, está, por lo menos, de acuerdo con su situación de clase, a pesar de todas las contradicciones dialécticas y su falsedad objetiva. Esta falsa conciencia no puede ciertamente salvarla de la decadencia ni de la intensificación continua de sus contradicciones, pero puede, no obstante, darle posibilidades internas de continuar la lucha, condiciones internas previas a éxitos, incluso pasajeros. En el proletariado, semejante conciencia no solamente está maculada por estas contradicciones internas (burguesas), sino que contradice también a las necesidades de la acción a que le empuja su situación económica, como quiera que él piense. El proletariado debe actuar de manera proletaria, pero su propia teoría marxista vulgar le impide ver el camino correcto. Esta contradicción dialéctica entre la acción proletaria objetiva y económicamente necesaria del proletariado y la teoría marxista vulgar (burguesa) está llamada a desarrollarse sin cesar. Dicho de otro modo, la función de estímulo o de freno de la teoría justa o falsa se desarrolla a medida que se aproximan las luchas decisivas en la guerra de las clases. El «reino de la libertad», el fin de la «prehistoria de la humanidad» significan precisamente que las relaciones objetivadas entre los hombres, la cosificación, comienzan a ceder *al hombre* su poder. Cuanto más se aproxima a su fin este proceso, más importancia adquiere la conciencia que tiene el proletariado de su misión histórica, o sea, su conciencia de clase; y tanto más determinará con fuerza su conciencia de clase cada una de sus acciones. Porque la potencia ciega de las fuerzas motrices no lleva «automáticamente» a su fin, superación de sí, sino en tanto que ese fin no está al alcance de la mano. Cuando el momento del paso al «reino de la libertad» está dado objetivamente, se manifiesta precisamente, en el plano objetivo, en que las fuerzas ciegas llevan al abismo de un modo verdaderamente ciego, con una violencia que crece sin cesar, aparentemente irresistible, y en que solamente la voluntad conciente del proletariado puede preservar a la humanidad de una catástrofe. En otros términos: cuando ha comenzado la crisis económica final del capitalismo, *el destino de la revolución (y con ella el de la humanidad) depende de la madurez ideológica del proletariado, de su conciencia de clase.*

Así se define la función única de la conciencia de clase para el proletariado, en oposición a su función para otras clases. Justamente porque el proletariado sólo puede liberarse como clase suprimiendo la sociedad de clases en general, su conciencia, la última conciencia de clase en la historia de la humanidad, debe coincidir, por un lado, con la revelación de la esencia de la sociedad y, por el otro, debe constituir una unidad cada vez más íntima de la teoría y la práctica. Para el proletariado, su ideología no es un «estandarte» bajo el cual combata, ni un pretexto que encubra sus propios fines; la ideología es el fin y el arma. Toda táctica sin principios rebaja al materialismo histórico hasta hacer de él una simple «ideología» y obliga al proletariado a un método de lucha burgués (o pequeño burgués); le priva de sus me-

 jores fuerzas, asignando a su conciencia de clase el papel de una conciencia burguesa, un simple papel de acompañamiento o de freno (freno para el proletariado), en lugar de la función motriz que le corresponde a la conciencia proletaria.

V

La relación entre la conciencia y la situación de clase, por la esencia de las cosas, es simple para el proletariado, pero los obstáculos que se oponen a la realización de esa conciencia en la realidad son muy grandes. Aquí hay que considerar, ante todo, la falta de unidad en el interior de la conciencia misma. En efecto, si bien la sociedad representa en sí una unidad rigurosa y su proceso de evolución es también un proceso unitario, ambos no se presentan como una unidad en la conciencia del hombre, y en particular, del hombre nacido en el seno de la cosificación capitalista de las relaciones como en un medio natural; sino que, por el contrario, se le presentan como una multiplicidad de cosas y de fuerzas independientes unas de otras.

La fisura más notable y de más serias consecuencias, en la conciencia de clase del proletariado, se revela en la separación entre la lucha económica y la lucha política. Marx ha indicado, en repetidas ocasiones, que esa separación no tiene fundamento[1] y demostró que toda lucha económica por su esencia se trasforma en lucha política (e inversamente), y sin embargo, ha sido posible eliminar esa concepción de la teoría del proletariado. Esta desviación de la conciencia de clase tiene su fundamento en la dualidad dialéctica del objetivo parcial y el objetivo final, y, por tanto, en última instancia, en la dualidad dialéctica de la revolución proletaria.

Porque las clases que, en las sociedades anteriores, estaban llamadas a la dominación y, por consiguiente, eran capaces de realizar revoluciones victoriosas, se encontraban *subjetivamente* ante una tarea más fácil, debido justamente a la inadecuación de su conciencia de clase a la estructura económica objetiva, y por tanto, debido a su inconciencia de su función en el proceso de evolución. Solamente precisaban imponer la satisfacción de sus intereses *inmediatos* con la violencia de que disponían; el sentido social de sus acciones quedaba oculto para ellas, y se confiaba a la «astucia de la razón» del proceso de evolución. Pero como el proletariado es colocado por la historia ante la tarea de *trasformación conciente de la sociedad*, es necesario que surja en su conciencia de clase la contradicción dialéctica entre el interés

[1] ***Miseria de la filosofía.*** **Ver también cartas y extractos de cartas a F. A. Sorge y otros.**

inmediato y el objetivo final, entre el momento aislado y la totalidad. Porque el momento aislado en el proceso, la situación concreta con sus exigencias concretas, son por esencia inmanentes a la sociedad capitalista actual y están sometidos a sus leyes, a su estructura económica. Y solamente cuando se incorporan a la visión de conjunto del proceso, cuando se ligan al objetivo final, pueden remitir concreta y concientemente más allá de la sociedad capitalista, pueden devenir revolucionarios. Esto significa subjetivamente, para la conciencia de clase del proletariado, que la dialéctica entre el interés inmediato y la influencia objetiva sobre la totalidad de la sociedad se trasfiere *a la conciencia del proletariado mismo*, en lugar de ser —como para todas las clases anteriores— un proceso puramente objetivo que se desarolla fuera de la conciencia (adjudicada). La victoria revolucionaria del proletariado no es, pues, como para las clases anteriores, *la realización inmediata del ser socialmente dado de la clase;* es, como ya el joven Marx lo había reconocido y subrayado claramente, su *superación de sí mismo*. En el *Manifiesto comunista* se formula esta diferencia como sigue: «Todas las clases que en el pasado han conquistado el poder trataron de consolidar la situación que ya habían adquirido, sometiendo a toda la sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios no pueden apoderarse de las fuerzas productivas sociales si no es suprimiendo *el modo de apropiación que era el suyo hasta entonces*, y, por tanto, todo el modo de apropiación existente.»[1] Esta dialéctica interna de la situación de clase hace aún más difícil el desarrollo de la conciencia de clase proletaria, al contrario que la burguesía, que podía, desarrollando su conciencia de clase, quedarse en la superficie de los fenómenos, al nivel del empirismo más burdo y abstracto, mientras que para el proletariado, ya en etapa muy primitiva de su desarrollo, era un imperativo elemental de su lucha de clase ir más allá de lo inmediato. (Esto es lo que Marx recalca ya en sus observaciones sobre el levantamiento de los tejedores de Silesia.)[2] Porque la situación de clase del proletariado introduce la contradicción directamente en la conciencia del proletariado, mientras que las contradicciones nacidas para la burguesía de su situación de clase aparecen necesariamente como límites externos de su conciencia. Esta contradicción significa que la «falsa» conciencia tiene para el desarrollo del proletariado una función totalmente diferente que para todas las demás clases anteriores. En efecto, mientras que incluso las constataciones correctas de hechos parciales o de momentos del desarrollo en la conciencia de clase de la burguesía revelaban, por su relación con la totalidad de la sociedad, los límites de la conciencia y se enmascaraban como «falsa» conciencia, hay incluso en la «falsa» conciencia del proletariado, incluso en sus errores de hecho, una *intención orientada a lo verdadero*. Basta remitirse a la crítica social de los utopistas o a los desarrollos

[1] ***Subrayado del autor.***

[2] ***Nachlass*, II, 54.**

 proletarios y revolucionarios hechos de la teoría de Ricardo. Acerca de esta última, Engels hace resaltar con fuerza que «desde el punto de vista económico» es «formalmente falsa»; sin embargo añade en seguida: «Pero lo que es falso desde un punto de vista económico formal, puede ser no menos justo desde el punto de vista de la historia universal... La inexactitud económica formal puede, pues, ocultar un contenido económico muy verdadero».[1] Sólo así se resuelve la contradicción en la conciencia de clase del proletariado, volviéndose al mismo tiempo un factor conciente de la historia. Porque la intención objetivamente orientada a lo verdadero, que es inherente incluso a la «falsa» conciencia del proletariado, no implica en absoluto que aquélla pueda llegar por sí misma a la luz, sin la intervención del proletariado. Por el contrario, solamente intensificando su carácter conciente, actuando concientemente y ejerciendo una aútocrítica conciente, podrá el proletariado trasformar la intención orientada a lo verdadero, despojándola de sus falsas máscaras, en un conocimiento verdaderamente correcto y de alcance histórico que conmoverá a la sociedad: ese conocimiento sería evidentemente imposible si no tuviese como fundamento esa intención objetiva, y aquí es donde se verifican las palabras de Marx cuando dice que «la humanidad sólo se propone tareas que puede resolver».[2] Lo que se *da* aquí, es solamente la *posibilidad*. La *solución* sólo puede ser el fruto de la acción *conciente* del proletariado. La estructura misma de la conciencia, sobre la cual descansa la misión histórica del proletariado, el hecho de que él remite más allá de la sociedad existente, produce en él la dualidad dialéctica. Aquello que, en las otras clases, aparecía como oposición entre el interés de clase y el interés de la sociedad, entre la acción individual y sus consecuencias sociales, etc., como límite externo de la conciencia, es trasferido ahora al interior de la conciencia de clase proletaria como oposición entre el interés momentáneo y el objetivo final. Esto significa, por tanto, que esa dualidad dialéctica es superada interiormente, y que se ha hecho posible la victoria exterior del proletariado en la lucha de clases.

Esta escisión[3] ofrece, sin embargo, un medio de comprender que la conciencia de clase no es la conciencia sicológica de proletarios individuales o la conciencia sicológica (de masa) de su conjunto —como se recalca en la cita que sirve de lema a este capítulo—, sino *el sentido, devenido conciente, de la situación histórica de la clase*. El interés individual momentáneo, en el cual *ese sentido* se objetiva sucesivamente, y por encima del cual no se puede pasar sin hacer retroceder la lucha de clase del proletariado al estado más primitivo del utopismo, puede efectivamente tener una función doble: la de ser un paso en dirección del objetivo y la de ocultar ese objetivo. Que sea una cosa o la otra, *depende exclusivamente de la conciencia de clase del proletariado*,

[1] Prefacio a *Miseria de la filosofía.*

[2] Marx, *Contribución a la crítica de la economía política.*

[3] Traducimos la palabra alemana *Zwiespalt* unas veces como *dualidad*, otras como *escisión.*

y no de la victoria o del fracaso en las luchas particulares. Este peligro, que se oculta muy particularmente en la lucha sindical «económica», lo vio Marx muy pronto y muy claramente. «Al mismo tiempo, los trabajadores... no deben sobrestimar el resultado final de estas luchas. No deben olvidar que luchan contra efectos y no contra las causas de esos efectos... que recurren a paliativos y no curan la enfermedad. Tampoco deberían consumirse exclusivamente en esas inevitables luchas de guerrillas..., sino trabajar también por la trasformación radical y utilizar su fuerza organizada como palanca para la emancipación definitiva de las clases laboriosas, esto es, por la abolición definitiva del sistema de trabajo asalariado.»[1]

La fuente de todo oportunismo consiste precisamente en partir de los efectos y no de las causas, de las partes y no del todo, de los síntomas y no de la cosa en sí; consiste en ver en el interés particular y en su satisfacción, no un medio de educación para la lucha final, cuyo resultado depende de la medida en que la conciencia sicológica se aproxime a la conciencia adjudicada, sino algo precioso en sí mismo o, por lo menos, algo que, por sí mismo, aproxima al objetivo; consiste, en una palabra, en *confundir el estado de conciencia sicológico efectivo de los proletarios con la conciencia de clase del proletariado.*

Lo que tal confusión tiene de catastrófico en la práctica, *se aprecia* a menudo cuando, a causa de esa confusión, el proletariado presenta una unidad y una cohesión mucho menores en su acción, que lo que correspondería a la unidad de las tendencias económicas objetivas. La fuerza y la superioridad de la verdadera conciencia de clase práctica radica justamente en la capacidad de percibir, tras los síntomas disociadores del proceso económico, la unidad de éste como evolución de conjunto de la sociedad. Esa unidad del movimiento no puede todavía, en la época del capitalismo, revelar una unidad inmediata en sus formas exteriores de aparición. El fundamento económico de una crisis mundial, por ejemplo, forma ciertamente una unidad y, como tal, puede ser captada como unidad económica. Su forma de aparición en el espacio y en el tiempo será, sin embargo, una separación, no sólo en los diferentes países, sino también en las diferentes ramas de la producción de cada país. Ahora bien, cuando el pensamiento burgués «hace de las diferentes partes de la sociedad otras tantas sociedades aparte»,[2] comete ciertamente un grave error teórico, pero las consecuencias prácticas de esa teoría errónea corresponden enteramente a los intereses de clase capitalistas. La clase burguesa es en verdad incapaz de elevarse, en el plano teórico general, por encima de la comprensión de los detalles y de los síntomas del proceso económico (incapacidad que la condena *en fin de cuentas* al fracaso también en el plano práctico). Y tiene enorme interés, en la actividad práctica inmediata de la vida cotidiana, en que ese modo de actuar de ella se imponga también al proletariado. En efecto, sólo en este caso, exclusiva-

1 *Salarios, precios y ganancias.*
2 *Miseria de la filosofía,* Ed. Costes, p. 129.

 mente, puede ejercerse claramente la superioridad organizativa, etc., de la burguesía, mientras que la organización del proletariado, tan diferente, *su aptitud para organizarse como clase,* no pueden imponerse prácticamente. Ahora bien, cuanto más progresa la crisis económica del capitalismo, más claramente puede *aprehenderse en la práctica* esa unidad del proceso económico. Es cierto que también estaba presente en las épocas llamadas normales, y que era por tanto perceptible desde el punto de vista de clase del proletariado, pero la distancia entre la forma de aparición y el fundamento último era demasiado grande para poder conducir a consecuencias prácticas en la acción del proletariado. Esto cambia en las épocas decisivas de crisis. La unidad del proceso total ha pasado a primer plano, hasta el punto que ni siquiera la teoría del capitalismo puede sustraerse a ella enteramente, aunque no pueda jamás captar adecuadamente esa unidad. En esta situación, el destino del proletariado, y con él el de toda la evolución humana, dependen de ese solo paso, *que ya se ha hecho objetivamente posible,* y que el proletariado podrá o no dar. Porque incluso si los síntomas de la crisis se manifiestan por separado (según los países, las ramas de la producción, como crisis «económicas», o «políticas», etc.), incluso si el reflejo que les corresponde en la conciencia sicológica inmediata de los trabajadores tiene también un carácter aislado, la posibilidad y la necesidad de rebasar esa conciencia existen ya hoy día; y esa necesidad la sienten *instintivamente* capas cada vez más extensas del proletariado. La teoría del oportunismo que, aparentemente, no ha jugado hasta la crisis aguda más que un papel de freno de la evolución objetiva, toma ahora *una orientación directamente opuesta* a la evolución. Trata de impedir que la conciencia de clase del proletariado continúe evolucionando hasta trasformarse, de simple estado sicológico, en adecuación a la evolución objetiva de conjunto; trata de *hacer retroceder la conciencia de clase del proletariado al nivel de un estado sicológico* y de dar así al progreso de esa conciencia de clase, hasta ahora instintivo, una orientación opuesta. Esa teoría, que se podía considerar, con cierta indulgencia, como un error mientras no se había dado en el plano económico objetivo la posibilidad práctica de la unificación de la conciencia de clase proletaria, reviste en esta situación un carácter de engaño conciente (sean o no sus portavoces concientes de ello sicológicamente). Esa teoría cumple frente a los instintos correctos del proletariado la función que siempre ha ejercido la teoría capitalista: denuncia la concepción correcta de la situación económica global, la conciencia de clase correcta del proletariado y su forma organizativa, el partido comunista, como si fuesen algo irreal, como un principio contrario a los «verdaderos» intereses de los obreros (intereses inmediatos, intereses nacionales o profesionales tomados aisladamente) y extraño a su conciencia de clase «auténtica» (dada sicológicamente).

Sin embargo, aunque la conciencia de clase no tiene una realidad sicológica, no es una pura ficción. El camino infinitamente pe-

noso, jalonado por numerosas recaídas, que sigue la revolución proletaria, su eterno retorno al punto de partida, su autocrítica continua, de que habla Marx en el pasaje célebre del *Dieciocho brumario*, encuentran su explicación precisamente en la realidad de esa conciencia.

Únicamente la conciencia del proletariado puede señalar el modo de salir de la crisis del capitalismo. Antes de aparecer esa conciencia, la crisis es permanente, vuelve a su punto de partida, repite la situación hasta que, finalmente, después de infinitos sufrimientos y terribles rodeos, la lección de cosas de la historia pone punto final al proceso de conciencia del proletariado y pone entre sus manos la dirección de la historia. Entonces el proletariado sólo tiene un camino. Es preciso que se convierta en clase, no sólo «frente al capital», sino también «para sí mismo», como dice Marx,[1] es decir, es preciso que eleve la necesidad económica de su lucha de clase al nivel de una voluntad conciente, de una conciencia de clase actuante. Los pacifistas y los humanitaristas de la lucha de clases que, voluntaria o involuntariamente, trabajan para frenar este proceso, ya de por sí tan largo, tan doloroso y sometido a tantas crisis, se horrorizarían si comprendieran cuántos sufrimientos imponen al proletariado al prolongar esa enseñanza los hechos. Porque el proletariado no puede sustraerse a su vocación. Se trata solamente de saber cuánto tiene que sufrir todavía, antes de llegar a la madurez ideológica, al conocimiento correcto de su situación de clase, a la conciencia de clase.

A decir verdad, estas dudas y estas incertidumbres son en sí un síntoma de crisis de la sociedad burguesa. Como producto del capitalismo, el proletariado está sometido necesariamente a las formas de existencia de aquél. Estas formas de existencia son la inhumanidad, la cosificación. Por su misma existencia, el proletariado es la crítica, la negación de esas formas de existencia. Pero hasta que la crisis objetiva del capitalismo se complete, hasta que el proletariado logre descubrir completamente esa crisis, una vez alcanzada la verdadera conciencia de clase, él es la simple crítica de la cosificación y, como tal, sólo se eleva negativamente por encima de lo que niega. Cuando la crítica no pasa de la simple negación de una parte, o, por lo menos. cuando no *tiende* hacia la totalidad, entonces no puede pasar de lo que niega, como lo demuestra, por ejemplo, el carácter pequeño burgués de la mayor parte de los sindicalistas. Esta simple crítica, esta crítica hecha desde el punto de vista del capitalismo, se manifiesta del modo más notable en la separación de los diferentes sectores de lucha. El simple hecho de establecer esa separación, ya indica que la conciencia del proletariado es víctima, provisionalmente todavía, de la cosificación. Si bien al proletariado le es más fácil, evidentemente, captar el carácter inhumano de su situación de clase en el plano económico que en el plano político, y más en éste que en el cultural, esos compartimentos demuestran justamente el

1 *Miseria de la filosofía.*

 poder, aún no superado, que ejercen las esferas de vida capitalista sobre el proletariado.

La conciencia cosificada queda prisionera necesariamente, en la misma medida y de manera tan desesperada, en los extremos del burdo empirismo y del utopismo abstracto. Y ya bien la conciencia se convierte así en un espectador totalmente pasivo del movimiento de las cosas, sometido a leyes y en el cual no se puede intervenir en ningún caso; ya bien ella se considera un poder que puede someter a su voluntad —subjetivamente— el movimiento de las cosas, movimiento en sí privado de sentido. Ya hemos analizado el burdo empirismo de los oportunistas en sus relaciones con la conciencia de clase del proletariado. Ahora se trata de comprender la función del utopismo como signo esencial de la gradación interna en la conciencia de clase. (La separación puramente metodológica establecida aquí entre empirismo y utopismo no significa que ambos no puedan encontrarse simultáneamente en ciertas orientaciones particulares o incluso en ciertos individuos. Por el contrario, se encuentran muy a menudo juntos y también van juntos intrínsecamente.)

Las búsquedas filosóficas del joven Marx tendían en gran parte a refutar las diversas teorías erróneas sobre la conciencia (tanto la teoría «idealista» de la escuela hegeliana como la teoría «materialista» de Feuerbach) y trataban de llegar a una concepción correcta del papel de la conciencia en la historia. En la correspondencia de 1843, Marx concibe ya la conciencia como algo inmanente a la evolución. La conciencia no está más allá de la evolución histórica real. No es el filósofo quien la introduce en el mundo; el filósofo no tiene, por tanto, derecho a lanzar una mirada arrogante sobre las pequeñas luchas del mundo y despreciarlas. «Nosotros le mostramos simplemente (al mundo) por qué lucha en realidad, y la conciencia de ello es algo que él *se ve obligado* a adquirir, aunque no lo quiera.» Sólo se trata, pues, de «*explicarle* sus propias acciones».[1] La gran polémica que sostiene con Hegel,[2] en *La sagrada familia*, se concentra principalmente en este punto. Lo que hay de incompleto en Hegel, es que, para él, el espíritu absoluto sólo en apariencia crea la historia, y la trascendencia de la conciencia que *de ahí resulta se convierte*, en los discípulos de Hegel, en una oposición arrogante, y reaccionaria, entre el «espíritu» y la «masa», oposición cuyas insuficiencias, absurdos y fallas en un nivel rebasado por Hegel, son criticadas implacablemente por Marx. Complemento de esto es la crítica que hace a Feuerbach en forma de aforismos. Aquí, a su vez, la inmanencia de la conciencia alcanzada por el materialismo se reconoce como una simple etapa de la evolución, como la etapa de la «sociedad burguesa», y la «actividad crítica práctica», la «trasformación del mundo» se oponen a aquélla. Así es como se planteaba el fundamento filosófico que permite ajustar

1 Carta de Marx a Ruge (setiembre de 1843), tomo V. de las *Obras Filosóficas*, Ed. Costes, p. 210.

2 Ver el ensayo: «¿Qué es el marxismo ortodoxo?»

cuentas a los utopistas. Porque, en su modo de pensar, aparece la misma dualidad entre el movimiento social y la conciencia de ese movimiento. La conciencia sale de un más allá y se aproxima a la sociedad para apartarla del mal camino que ha seguido hasta entonces y llevarla por el bueno. La falta de desarrollo del movimiento proletario no les permite todavía a los utopistas captar el vehículo del desarrollo en la propia historia, en el modo en que el proletariado se organiza en clase, y por tanto en la conciencia de clase del proletariado. Todavía no están en condiciones de «darse cuenta de lo que ocurre ante sus ojos y de obrar en consecuencia».[1]

Sería una ilusión creer que con la crítica del utopismo, con el reconocimiento histórico de que se ha hecho *objetivamente posible* un comportamiento no utópico hacia la evolución histórica, quedase eliminado efectivamente el utopismo en la lucha emancipadora del proletariado. Sólo queda eliminado para las etapas de la conciencia de clase en las que se ha alcanzado efectivamente la unidad real de la teoría y la práctica descrita por Marx, la intervención práctica real de la conciencia de clase en la marcha de la historia y, por ello, la revelación práctica de la cosificación. Ahora bien, esto no se ha producido de una manera unitaria y de una sola vez. Aquí aparecen no sólo gradaciones nacionales o «sociales», sino también gradaciones en la conciencia de clase de los estratos obreros. La separación entre lo económico y lo político es el caso más típico y también el más importante. Hay estratos del proletariado que tienen un instinto de clase enteramente correcto para su lucha económica, que pueden incluso elevarlo a la conciencia de clase y que, al mismo tiempo, mantienen un punto de vista totalmente utópico en relación al estado. Se sobrentiende que esto no implica una dicotomía mecánica. La concepción utópica de la función de la política tiene forzosamente que repercutir dialécticamente en las concepciones del conjunto de la economía (por ejemplo, la teoría sindicalista de la revolución). Porque la lucha contra el conjunto del sistema económico y, aún más, una reorganización radical del conjunto de la economía son imposibles sin el conocimiento real de la interacción entre lo político y lo económico. El pensamiento utopista está lejos de haber sido superado, incluso en este nivel, que es el más próximo a los intereses vitales inmediatos del proletariado y en el cual la crisis actual permite descifrar la acción correcta partiendo de la marcha de la historia; se aprecia bien esto en la influencia ejercida todavía en estos tiempos por teorías tan completamente utópicas como la de Ballod o la del socialismo de la Guilde. Esta estructura resalta de una manera aún más notoria en todos los dominios en que la evolución social no ha progresado todavía bastante para producir, partiendo de sí misma, la posibilidad objetiva de una visión de la totalidad. Donde se puede apreciar esto más claramente es en la actitud teórica y práctica del prole-

[1] *Miseria de la filosofía*, Ed. Costes, p. 149. Ver también, *Manifiesto comunista*, III, p. 3.

 tariado frente a cuestiones puramente ideológicas, frente a cuestiones de cultura. Estas cuestiones ocupan, todavía en la actualidad, una posición poco menos que aislada en la conciencia del proletario; el vínculo orgánico que las une, tanto a los intereses vitales inmediatos como a la totalidad de la sociedad, no ha penetrado todavía en la conciencia. He ahí por qué los resultados logrados en este dominio muy rara vez pasan de una crítica al capitalismo hecha por el proletariado. Lo que hay de positivo, práctica y teóricamente, en este dominio, tiene un carácter casi enteramente utópico.

Estas gradaciones son, pues, por un lado, necesidades históricas objetivas, diferencias en la posibilidad objetiva del paso a la conciencia (del vínculo entre la política y la economía en comparación con el «aislamiento» de las cuestiones culturales); por otro lado, allí donde existe la posibilidad objetiva de la conciencia, señalan grados en la distancia entre la conciencia de clase sicológica y el conocimiento adecuado de la situación de conjunto. Sin embargo, estas gradaciones ya no pueden reducirse a causas económicas y sociales. *La teoría objetiva de la conciencia de clase es la teoría de su posibilidad objetiva.* Hasta dónde llegan, *en el interior* del proletariado, la estratificación de los problemas y la de los intereses económicos, es una cuestión que, por desgracia, no ha sido prácticamente abordada y que podría llevar a resultados muy importantes. Y sin embargo, en el interior de una tipología, por profunda que sea, de las estratificaciones en el seno del proletariado, lo mismo que en el interior de los problemas de la lucha de clases, siempre se alza la cuestión siguiente: ¿cómo puede realizarse efectivamente la posibilidad objetiva de la conciencia de clase? Si bien esta pregunta, en otros tiempos, sólo concernía a individuos extraordinarios (piénsese en la previsión, absolutamente no utópica, de los problemas de la dictadura por Marx), hoy día es una cuestión real y actual para toda la clase: es la cuestión de la trasformación interna del proletariado, de su movimiento por elevarse al nivel objetivo de su propia misión histórica, crisis ideológica cuya solución hará por fin posible la solución práctica de la crisis económica mundial.

Sería catastrófico hacerse ilusiones acerca de la longitud del camino ideológico que el proletariado debe recorrer. Pero no menos catastrófico sería no ver las fuerzas que actúan en el sentido de un rebasamiento ideológico del capitalismo en el seno del proletariado. El simple hecho de que cada revolución proletaria haya producido —y de una manera cada vez más intensa y conciente— el órgano de lucha del conjunto del proletariado, el consejo obrero, que se convirtió en órgano estatal, es señal de que la conciencia de clase del proletariado está a punto de superar victoriosamente el aburguesamiento de su capa dirigente.

El consejo obrero revolucionario, que no se debe confundir nunca con su caricatura oportunista, es una de las formas por las que la conciencia de clase proletaria ha luchado incansablemente desde su nacimiento. Su existencia, su continuo desarrollo, demuestran

que el proletariado está ya en el umbral de su propia conciencia y, por tanto, en el umbral de la victoria. Porque el consejo obrero es el rebasamiento económico y político de la cosificación capitalista. Lo mismo que en la situación que seguirá a la dictadura, el proletariado tendrá que superar la división burguesa entre legislación, administración y justicia, así, en la lucha por el poder, está llamado a reunir en una unidad verdadera al proletariado espacial y temporalmente disperso, por un lado, y a la economía y la política, por el otro, para contribuir de este modo a conciliar la dualidad dialéctica entre el interés inmediato y el objetivo final.

No se debe olvidar nunca la distancia que separa al nivel de conciencia de los obreros, aun los más revolucionarios, de la verdadera conciencia de clase del proletariado. Este hecho se explica también partiendo de la doctrina marxista de la lucha de clases y de la conciencia de clase. *El proletariado sólo se realiza suprimiéndose, llevando hasta el fin su lucha de clase e implantando así la sociedad sin clases.* La lucha por esa sociedad, de la cual la dictadura del proletariado es una simple fase, no es solamente una lucha contra el enemigo exterior, la burguesía, sino también una lucha del proletariado *contra sí mismo:* contra los efectos devastadores y degradantes del sistema capitalista sobre su conciencia de clase. El proletariado no habrá logrado la victoria verdadera hasta que haya superado esos efectos en sí mismo. La separación entre los diferentes sectores que deberían estar reunidos, los diferentes niveles de conciencia a que ha llegado el proletariado en los diferentes dominios permiten medir exactamente el punto que se ha alcanzado y lo que falta por conseguir. El proletariado no debe retroceder ante ninguna autocrítica, porque solamente la verdad puede traer su victoria, y la autocrítica debe ser, por tanto, su elemento vital.

Marzo de 1920.

LA COSIFICACIÓN Y LA CONCIENCIA DE CLASE DEL PROLETARIADO

Ser radical, es tomar las cosas por la raíz. Ahora bien, para el hombre, la raíz es el hombre mismo.

MARX, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*

No se debe en modo alguno al azar el que las dos grandes obras de la madurez de Marx, en las que describe el conjunto de la sociedad capitalista y muestra su carácter fundamental, comiencen por un análisis de la mercancía. Porque, en esta etapa de la evolución de la humanidad, no hay problema que no nos remita, en último análisis, a esta cuestión y cuya solución no deba buscarse en la solución del enigma de la *estructura* mercantil. El problema sólo puede alcanzar, claro está, esa generalidad cuando se plantea con la amplitud y la profundidad que tiene en los análisis del propio Marx; cuando el problema de la mercancía no aparece solamente como un problema particular, ni aun como el problema central de la economía considerada como una ciencia particular, sino como el problema central, estructural, de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales. Porque solamente en este caso se puede descubrir en la estructura de la relación mercantil el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las formas correspondientes de subjetividad en la sociedad burguesa.

I

EL FENÓMENO DE LA COSIFICACIÓN

1

La esencia de la estructura mercantil ha sido ya recalcada a menudo; se basa en el hecho de que una relación entre personas toma el carácter de una cosa y, de este modo, toma el carácter de una «objetividad ilusoria» que, por su sistema de leyes propio,

riguroso, enteramente cerrado y racional en apariencia, disimula toda huella de su esencia fundamental: la relación entre hombres. Hasta qué punto se ha convertido esto en problemática central de la teoría económica, y cuáles son las consecuencias que el abandono de este punto de partida metodológico ha traído para las concepciones económicas del marxismo vulgar, son cuestiones que no vamos a estudiar aquí. Solamente fijaremos la atención —*presuponiendo* los análisis económicos de Marx— en los problemas fundamentales que se derivan del carácter fetichista de la mercancía como forma de objetividad, por una parte, y del comportamiento del sujeto coordinado a ella, por otra, problemas cuya comprensión es lo único que nos permite una visión clara de los problemas ideológicos del capitalismo y de su decadencia.

Ahora bien, antes de poder tratar el problema en sí, es preciso comenzar a ver claramente que el problema del fetichismo de la mercancía es un problema *específico* de nuestra época y del capitalismo *moderno*. El tráfico mercantil y las relaciones mercantiles correspondientes, subjetivas y objetivas, ya existieron, como se sabe, en etapas muy primitivas de la evolución de la sociedad. Pero *aquí* se trata de saber en qué medida el tráfico mercantil y sus consecuencias estructurales son capaces de influir en *toda* la vida, exterior e interior, de la sociedad. La cuestión de la extensión del tráfico mercantil como forma dominante de los intercambios orgánicos en una sociedad no se presta a ser tratada —siguiendo los hábitos de pensamiento modernos, ya cosificados bajo la influencia de la forma mercantil dominante— como una simple cuestión cuantitativa. La diferencia entre una sociedad donde la forma mercantil es la forma que domina y ejerce una influencia decisiva en todas las manifestaciones de la vida, y una sociedad en la que esa forma sólo hace apariciones episódicas, es mucho más que una diferencia cualitativa. Porque el conjunto de los fenómenos, subjetivos y objetivos, de las sociedades en cuestión, toma, conforme a esa diferencia, formas de objetividad cualitativamente diferentes. Marx subraya vivamente el carácter episódico de la forma mercantil en la sociedad primitiva: «El trueque directo, forma natural del procèso de intercambio, representa más bien el comienzo de la trasformación de los valores de uso en mercancías que de las mercancías en dinero. El valor de cambio no tiene todavía forma independiente; todavía está ligado directamente al valor de uso. Esto aparece de dos maneras diferentes. En toda su organización, la producción tiene por fin el valor de uso y no el valor de cambio; y solamente cuando la producción rebasa la cantidad necesaria para el consumo, los valores de uso dejan de ser valores de uso para convertirse en medios de cambio, en mercancías. Por otra parte los valores de uso se convierten en mercancías sólo en el cuadro del valor de uso inmediato, aunque polarizados de tal manera que las mercancías a intercambiar deben ser valores de uso para los dos poseedores, y cada una valor de uso para aquél que no la posee. En realidad, el proceso de intercambio de las mercancías no se presenta primitivamente en el seno de las comunidades naturales,

 sino allí donde esas comunidades dejan de existir, o sea, en sus límites, en aquellos puntos donde ellas entran en contacto con otras comunidades. Aquí es donde comienza el trueque, que posteriormente repercute en el seno mismo de la comunidad, sobre la cual actúa como disolvente».[1] La constatación de la acción disolvente ejercida por el tráfico mercantil dirigido hacia el interior, nos remite claramente al cambio cualitativo provocado por la dominación de la mercancía. Sin embargo, esta acción ejercida sobre el interior del edificio social no basta para hacer de la forma mercantil la forma constitutiva de una sociedad. Para ello es preciso que la forma mercantil —como ya hemos subrayado más arriba— penetre el conjunto de las manifestaciones vitales de la sociedad y las trasforme a su imagen, en lugar de ligar solamente desde el exterior procesos que por sí mismos son independientes de ella y están orientados a la producción de valores de uso. Pero la diferencia cualitativa entre la mercancía como forma (entre otras muchas) de los intercambios orgánicos sociales entre hombres y la mercancía como forma universal que moldea a la sociedad, no se muestra solamente en el hecho de que la relación mercantil como fenómeno particular ejerza cuando más una influencia negativa sobre el edificio y la articulación de la sociedad; esa diferencia ejerce también una acción en retorno sobre los caracteres y la validez de la categoría. La forma mercancía como *forma universal, incluso considerada en sí misma, tiene* un aspecto muy diferente que como fenómeno particular, aislado y no dominante. Las transiciones son, también aquí, mudables, pero eso no debe ocultar el carácter cualitativo de la diferencia decisiva. Veamos cómo Marx hace resaltar el signo en que se reconoce que el tráfico mercantil no domina: «La relación cuantitativa en que se intercambian los productos es al principio totalmente contingente. Los productos toman la forma de mercancías en la medida en que son intercambiables en general, es decir, en que son expresiones de un tercer término. El cambio continuo y la reproducción regular con vistas al cambio van suprimiendo cada vez más ese carácter contingente; al principio, no para los productores y los consumidores, sino para el intermediario entre ambos, para el comerciante que compara los precios en dinero y embolsa la diferencia. Con esta operación, él establece la equivalencia. El capital mercantil *empieza siendo simplemente* el movimiento de mediación entre extremos que él no domina y condiciones que él no crea».[2] Y *esta evolución* de la forma comercial en forma de dominación real sobre el conjunto de su sociedad sólo surgió con el capitalismo moderno. Así, no es sorprendente que el carácter personal de las relaciones económicas haya sido penetrado, a veces de manera relativamente clara, ya desde el comienzo de la evolución capitalista; pero, a medida que la evolución progresaba y surgían más formas complicadas y mediatizadas, más raro y difícil se hacía levantar el velo de la cosificación.

1 ***Contribución a la crítica de la economía política***, **Ed. Costes, pp. 69-70.**
2 ***El capital,*** **III, I, p. 314.**

Según Marx, la cosa ocurre así: «En las formas de sociedad primitivas, esta mistificación económica sólo se manifiesta en lo referente al dinero y al capital a interés. Por la naturaleza de las cosas, ella está excluida, en primer lugar, del sistema donde predomina la producción con vistas al valor de uso y a las necesidades propias inmediatas; en segundo lugar, del sistema donde, como en la antigüedad y en la edad media, la esclavitud y la servidumbre constituyen la base amplia de la producción social: la dominación de las condiciones de producción sobre los productores permanece oculta aquí por las relaciones de dominación y de servidumbre, que aparecen y son visibles como resortes inmediatos del proceso de producción».[1]

Porque solamente en cuanto categoría universal del ser social total, puede la mercancía comprenderse en su esencia auténtica. Y solamente en este contexto la cosificación surgida de la relación comercial adquiere una significación decisiva, tanto para la evolución objetiva de la sociedad como para la actitud de los hombres respecto a ella, para la sumisión de su conciencia a las formas en que se expresa esa cosificación, para las tentativas hechas por comprender este proceso o alzarse contra sus efectos destructores, para liberarse de la servidumbre de la «segunda naturaleza» así surgida. Marx describe del siguiente modo el fenómeno fundamental de la cosificación: «El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social de su trabajo como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo conjunto fuese una relación social entre los mismos objetos, al margen de los productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos del trabajo en mercancías, en objetos suprasensibles aunque sensibles, o en cosas sociales... Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales, no es más que una relación social concreta entre los mismos hombres».[2]

Lo que hay que retener, ante todo, de este fenómeno estructural fundamental, es que opone al hombre su propia actividad, su propio trabajo como algo objetivo, independiente de él y que lo domina en virtud de leyes propias, ajenas al hombre. Y esto se produce tanto en el plano objetivo como en el subjetivo. Objetivamente, surge un mundo de cosas acabadas y de relaciones entre las cosas (el mundo de las mercancías y de su movimiento en el mercado), cuyas leyes son conocidas poco a poco por los hombres, pero que, aun en este caso, se oponen a ellos como potencias insuperables que producen por sí mismas todo su efecto.

1 *El capital,* III, II, p. 367.

2 *El capital,* I, pp. 38-39. Acerca de esta oposición, véase, desde un punto de vista puramente económico, la diferencia entre el cambio de mercancías por su valor y el cambio de mercancías por sus precios de producción. *El capital,* III, I, p. 156, etc.

 Su conocimiento puede ser utilizado, ciertamente, por el individuo en su provecho, sin que le sea dado, ni siquiera entonces, ejercer por su actividad una influencia modificadora sobre su desarrollo real. Subjetivamente, la actividad del hombre —en una economía mercantil acabada— se objetiva en relación al hombre, se convierte en una mercancía que queda sometida a la objetividad, ajena a los hombres, de las leyes sociales naturales, y debe ejecutar su acción tan independientemente de los hombres como cualquier bien destinado a la satisfacción de las necesidades y convertido en cosa-mercancía. «Lo que caracteriza, pues, a la época capitalista, dice Marx, es que la fuerza de trabajo... toma para el propio trabajador la forma de una mercancía que le pertenece. Por otra parte, sólo a partir de ese momento se generaliza la forma mercancía de los productos del trabajo».[1]

La universalidad de la forma mercancía condiciona, pues, tanto en el plano subjetivo como en el objetivo, una abstracción del trabajo humano que se objetiva en las mercancías. (Por otro lado, su posibilidad histórica, a su vez, está condicionada por la realización real de ese proceso de abstracción.) Objetivamente, la forma mercancía sólo se hace posible como forma de la igualdad, de la permutabilidad de objetos cualitativamente diferentes, si esos objetos son captados —*en esta relación*, única en la que, evidentemente, ellos adquieren su objetividad de mercancías— como formalmente iguales. De este modo, el principio de su igualdad formal sólo puede fundarse en su esencia como productos del trabajo humano abstracto (por tanto, formalmente igual). Subjetivamente, esa igualdad formal del trabajo humano abstracto no es solamente el común denominador a que son reducidos los diferentes objetos en la relación mercantil, sino que ella se convierte también en el principio real del proceso efectivo de producción de mercancías. Se sobrentiende que no podemos tener la intención de describir aquí, ni tan sólo someramente, ese proceso, el nacimiento del proceso moderno de trabajo, del trabajador «libre», aislado, de la división del trabajo, etc. Sólo queremos hacer ver que el trabajo abstracto, igual, comparable, medido con precisión creciente por el tiempo de trabajo socialmente necesario, el trabajo de la división capitalista del trabajo, a la vez como producto y como condición de la producción capitalista, sólo puede surgir en el curso de la evolución de ésta, y sólo en el curso de esta evolución se convierte en una categoría social que influye de manera decisiva en la forma de objetividad tanto de los objetos como de los sujetos de la sociedad que así nace, de su relación con la naturaleza y de las relaciones posibles en su seno entre los hombres.[2] Si seguimos el camino que recorre la evolución del proceso de trabajo desde el artesanado, pasando por la cooperación y la manufactura, hasta el maquinismo industrial, vemos una racionalización siempre creciente, una eliminación cada vez más grande de las propiedades cualitativas,

1 *El capital*, I, p. 133.

2 Ver *El capital*, I, pp. 286-287, p. 310, etc.

humanas e individuales del trabajador. Por una parte, en efecto, el proceso de trabajo se fragmenta, en proporción siempre creciente, en operaciones parciales abstractamente racionales, lo cual disloca la relación entre el trabajador y el producto como totalidad y reduce su trabajo a una función especial que se repite mecánicamente. Por otra parte, mediante la racionalización, y como consecuencia de ella, el tiempo de trabajo socialmente necesario, fundamento del cálculo racional, se cuenta al principio como tiempo de trabajo medio, apreciable de manera simplemente empírica, y después, gracias a una mecanización y a una racionalización del proceso de trabajo cada vez más extremadas, como una cantidad de trabajo objetivamente calculable que se opone al trabajador en una objetividad acabada y cerrada. Con la descomposición moderna «sicológica» del proceso de trabajo (sistema Taylor), esa mecanización racional penetra hasta el «alma» del trabajador: incluso sus propiedades sicológicas son separadas del conjunto de su personalidad y son objetivadas en relación a ésta, a fin de poder ser integradas en sistemas especiales racionales y reducidas al concepto calculador.[1]

Lo más importante, para nosotros, es el *principio* que así se impone: el principio de la racionalización basada en el cálculo, en la *posibilidad del cálculo.* Las modificaciones decisivas que se operan así en cuanto al sujeto y al objeto del proceso económico, son las siguientes. Primeramente, para poder calcular el proceso de trabajo, es preciso romper con la unidad orgánica irracional, siempre condicionada cualitativamente, del producto mismo. No se puede llegar a la racionalización, en el sentido de una previsión y de un cálculo cada vez más exactos de todos los resultados buscados, si no es por la descomposición más precisa de cada conjunto complejo en sus elementos, por el estudio de las leyes parciales específicas de su producción. La racionalización tiene que romper, pues, con la producción orgánica de productos completos, basada en la *ligazón tradicional de experiencias concretas de trabajo:* la racionalización es inconcebible sin la especialización.[2] Desaparece el producto que constituye una unidad, como objeto del proceso de trabajo. El proceso se convierte en la reunión objetiva de sistemas parciales racionalizados, cuya unidad está determinada por el puro cálculo, que tienen, pues, que aparecer necesariamente como *contingente* los unos en relación a los otros. La descomposición racional, por medio del cálculo, del proceso de trabajo elimina la necesidad orgánica de las operaciones parciales relacionadas las unas con las otras y ligadas en el producto en una unidad. La unidad del producto como mercancía no coincide ya con su unidad como valor de uso. La autonomía técnica de las manipulaciones parciales y pro-

1 Todo este proceso está expuesto, histórica y sistemáticamente, en el primer volumen de *El capital.* Los hechos en sí mismos —claro que sin relación, la mayoría de las veces, con el propósito de la cosificación— se mencionan también en la economía política burguesa, por Bücher, Sombart, A. Weber, Gottl, etc.

2 *El capital,* I, p. 451.

 ductivas se manifiesta, en el aspecto económico también, en la capitalización radical de la sociedad, por la autonomización de las operaciones parciales, por la relativización creciente del carácter mercantil del producto en las diferentes etapas de su producción.[1] Esta posibilidad de dislocación espacial, temporal, etc., de la producción de un valor de uso, corre parejas, en general, con la conexión espacial, temporal, etc. de manipulaciones parciales que, a su vez, corresponden a valores de uso totalmente heterogéneos.

En segundo lugar, esa dislocación del objeto de la producción es también, necesariamente, la dislocación de su sujeto. A consecuencia de la racionalización del proceso de trabajo, las propiedades y particularidades humanas del trabajador se convierten cada día más en *simples fuentes de errores*, frente al funcionamiento, calculado racionalmente por adelantado, del proceso de trabajo conforme a leyes parciales exactas. El hombre no figura, ni objetivamente, ni en su comportamiento ante el proceso de trabajo, como el verdadero portador de ese proceso, sino que queda incorporado como parte mecanizada a un sistema mecánico que él encuentra ante sí, acabado y funcionando con total independencia, y a cuyas leyes debe someterse.[2] Este sometimiento se acrecienta aún más por el hecho de que, cuanto más aumentan la racionalización y la mecanización del proceso de trabajo, más pierde la actividad del trabajador su carácter de actividad y se convierte en actitud *contemplativa*.[3] La actitud contemplativa ante un proceso regulado por leyes mecánicas y que se desarrolla independientemente de la conciencia y sin influencia posible de la actividad humana, dicho de otro modo, que se manifiesta como un sistema acabado y cerrado, trasforma también las categorías fundamentales de la actitud inmediata de los hombres frente al mundo: ella reduce el tiempo y el espacio a un mismo denominador, reduce el tiempo al nivel del espacio. «Por la subordinación del hombre a la máquina, dice Marx, surge un estado de cosas tal que los hombres se borran ante el trabajo; el péndulo del reloj se convierte en la medida exacta de la actividad relativa de dos obreros; lo mismo que lo es de la velocidad de dos locomotoras. Así, pues, no hay que decir que una hora (de trabajo) de un hombre equivale a una hora de otro hombre, sino, más bien, que un hombre en una hora equivale a otro hombre en una hora. El tiempo lo es todo, el hombre ya no es nada; todo lo más es la armazón del tiempo. Ya no es cuestión de calidad. La cantidad lo decide todo: hora por hora, jornada por jornada.»[4]

1 *Ibid.*, 320. Nota.

2 Desde el punto de vista de la conciencia *individual*, esa apariencia está enteramente justificada. En relación a la clase, hay que observar que ese sometimiento ha sido el producto de una larga lucha que se reanuda —en un nivel más alto y con armas nuevas— con la organización del proletariado en clase.

3 *El capital*, I, pp. 338-339, pp. 387-388, p. 425, etc. Se sobrentiende que esta «contemplación» puede ser más agotadora y más deprimente que la «actividad» del tipo artesanal. Pero esto cae fuera de nuestras consideraciones.

4 *Miseria de la filosofía*, pp. 56-57.

El tiempo pierde así su carácter cualitativo, cambiante, fluido: se inmoviliza en un *continuum* exactamente delimitado, cuantitativamente conmensurable, lleno de «cosas» cuantitativamente conmensurables (los «trabajos realizados» por el trabajador, cosificados, mecánicamente objetivados, separados con precisión del conjunto de la personalidad humana): en un espacio.[1] Sumergidos en este tiempo abstracto, exactamente conmensurable, el tiempo convertido en el espacio de la física, y que al mismo tiempo es una condición, una consecuencia de la producción especializada y descompuesta de manera científicamente mecánica del objeto y de trabajo, los sujetos también tienen que ser descompuestos racionalmente de una manera correspondiente. En efecto, por un lado, una vez mecanizado el trabajo fragmentario de los trabajadores, la objetivación de su fuerza de trabajo frente al conjunto de su personalidad —objetivación que ya se había realizado en la venta de su fuerza de trabajo como mercancía— se trasforma en realidad cotidiana duradera e insuperable, hasta el punto de que, también aquí, la persona se convierte en espectador impotente de todo lo que le ocurre a su propia existencia, fragmento aislado e integrado a un sistema ajeno. Por otro lado, la descomposición mecánica del proceso de producción rompe también los lazos que, en la producción «orgánica», ligaban a cada sujeto de trabajo con la comunidad. La mecanización de la producción hace de ellos, también en este aspecto, átomos aislados y abstractos, a los que su trabajo ya no reúne de manera inmediata y orgánica, y cuya cohesión está en cambio mediatizada, en medida siempre creciente, exclusivamente por las leyes abstractas del mecanismo al que están integrados.

Pero la forma interior de organización de la empresa industrial no podría —ni siquiera en el seno de la empresa— ejercer semejante acción si no se revelara en ella, de manera concentrada, la estructura de toda la sociedad capitalista. Porque también las sociedades precapitalistas han conocido la opresión, la explotación extrema en burla de toda dignidad humana; incluso han conocido las empresas masivas con un trabajo mecánicamente homogeneizado, como, por ejemplo, la construcción de canales en Egipto y en el Cercano Oriente o en las minas de Roma, etc.[2] Sin embargo, en ningún sitio el trabajo de masa podía convertirse en un trabajo *racionalmente mecanizado*; y las empresas de masa fueron fenómenos aislados en el seno de una colectividad que producía de otro modo («naturalmente») y vivía consecuentemente. Los esclavos explotados de ese modo se encontraban marginados de la sociedad «humana»; su destino no podía parecer a los contemporáneos, ni siquiera a los más grandes y nobles pensadores, como un destino humano, como el destino del hombre. Al hacerse universal la categoría mercantil, esa relación cambia radical y cualitativamente. El destino del obrero se convierte en

1 *El capital* I.

2 Acerca de este tema, ver la obra de Gottl *Wirtschaft und Technik. Grundriss der Socialökonomik*, II, p. 234, etc.

 el destino general de toda la sociedad, puesto que la universalización de ese destino es la condición necesaria para que el proceso de trabajo en las empresas se moldee según esa norma. La mecanización racional del proceso de trabajo sólo se hace posible con la aparición del «trabajador libre», que está en condiciones de vender libremente en el mercado su fuerza de trabajo como una mercancía que le «pertenece», como una cosa que él «posee». Mientras este proceso está todavía en su inicio, los medios para extorsionar la plusvalía son ciertamente aún más abiertamente brutales que en los estadios ulteriores y más evolucionados, pero el proceso de cosificación del trabajo, y, por tanto, también de la conciencia del obrero, está mucho menos avanzado. Así, pues, es absolutamente necesario que la satisfacción total de las necesidades de la sociedad se desenvuelva en la forma del tráfico mercantil. La separación del productor y sus medios de producción, la disolución y desintegración de todas las unidades originales de producción, etc., todas las condiciones económicas y sociales del nacimiento del capitalismo moderno actúan en este sentido: remplazar por relaciones racionalmente cosificadas las relaciones *originales que revelaban más claramente las relaciones humanas.* «Las relaciones sociales de las personas con su trabajo, dice Marx refiriéndose a las sociedades precapitalistas, aparecen en todo caso como sus propias relaciones personales y no están disfrazadas de relaciones sociales entre cosas, entre productos del trabajo.»[1] Eso quiere decir, sin embargo, que el principio de la mecanización y de la posibilidad racional de calcularlo todo, debe abarcar el conjunto de las formas de aparición de la vida. Los objetos que responden a la satisfacción de las necesidades ya no aparecen como los productos del proceso orgánico de la vida de una comunidad (como, por ejemplo, en una comunidad aldeana), sino como ejemplares abstractos de una especie (que no son diferentes por principio de otros ejemplares de su especie) y como objetos aislados cuya posesión o no posesión depende de cálculos racionales. Solamente cuando toda la vida de la sociedad se pulveriza de esa manera en forma de actos aislados de intercambio de mercancías, puede surgir el trabajador «libre». Al mismo tiempo, su destino tiene que convertirse en el destino típico de toda la sociedad.

El aislamiento y la atomización así engendradas no son, en verdad, más que una apariencia. El movimiento de las mercancías en el mercado, el nacimiento de su valor, en una palabra, el margen real dejado a todo cálculo racional, no solamente están sometidos a leyes rigurosas, sino que presuponen, como fundamento mismo del cálculo, la rigurosa conformidad a leyes de todo el devenir. La atomización del individuo no es, pues, más que el reflejo en la conciencia del hecho de que las «leyes naturales» de la producción capitalista han abarcado el conjunto de las manifestaciones vitales de la sociedad y de que —por primera vez en la historia— toda la sociedad está sometida (o tien-

[1] ***El capital*, I, p. 44.**

de, al menos a ser sometida) a un proceso económico que forma una unidad, que el destino de todos los miembros de la sociedad está regido por leyes que forman una unidad. (Mientras que las unidades orgánicas de las sociedades precapitalistas operaban sus intercambios orgánicos de manera ampliamente independiente unas de otras.) Pero esta apariencia es necesaria en cuanto apariencia. Dicho de otro modo, la confrontación inmediata, así en la práctica como en el pensamiento, del individuo con la sociedad, la producción y la reproducción inmediatas de la vida —siendo, para el individuo, la estructura mercantil de todas las «cosas» y la conformidad de sus relaciones a «leyes naturales» algo preexistente bajo una forma acabada, algo dado que no puede ser suprimido—, no podrían desenvolverse más que en esa forma de actos aislados y racionales de intercambio entre propietarios aislados de mercancías. Como ya hemos repetido, el trabajador tiene necesariamente que verse a sí mismo como el «propietario» de su fuerza de trabajo considerada como mercancía. Su posición específica reside en que la fuerza de trabajo es su única propiedad. Lo que es típico de la estructura de toda la sociedad, es que una función del hombre al objetivarse y volverse mercancía, manifiesta con vigor extremo el carácter deshumanizado y deshumanizante de la relación mercantil.

2

Esta objetivación racional enmascara ante todo la cosidad inmediata —cualitativa y cuantitativa— de todas las cosas. Al aparecer sin excepción como mercancías, los bienes de uso adquieren una nueva objetividad, una nueva cosidad, que no tenían en la época del intercambio simplemente ocasional, y que destruye su cosidad propia y original, la hacer desaparecer. «La propiedad privada, dice Marx, *enajena* no solamente la individualidad de los hombres, sino también la de las cosas. El suelo no tiene nada que ver con la renta de la tierra, ni la máquina con la ganancia. Para el propietario de tierras, el suelo sólo tiene la significación de la renta de la tierra; él arrienda sus terrenos y se embolsa la renta, cualidad que el suelo puede perder sin perder ninguna de sus propiedades inherentes, una parte de su fertilidad, por ejemplo, cualidad cuya medida, e incluso cuya existencia, depende de las condiciones sociales, que son creadas y destruidas sin la intervención del propietario individual de tierras. Lo mismo ocurre con la máquina.»[1] Por tanto, si incluso el objeto particular al cual el hombre se enfrenta inmediatamente, como productor y consumidor, está desfigurado en su objetividad por su carácter mercantil, este proceso tiene que intensificarse,

1 Marx piensa aquí, ante todo, en la propiedad privada capitalista. «San Max», en *Ideología alemana*, Ed. Costes, tomo VII de las *Obras filosóficas*, p. 243. Después de estas consideraciones, vienen observaciones muy buenas sobre la penetración de la estructura cosificada en el lenguaje. Un estudio materialista histórico de filología partiendo de esa base, podría conducir a interesantes resultados.

 evidentemente, cuanto más se mediatizan las relaciones que el hombre establece con los objetos como objetos del proceso vital en su actividad social. No podemos analizar aquí toda la estructura económica del capitalismo. Debemos contentarnos con observar que la evolución del capitalismo moderno no sólo trasforma las relaciones de producción según sus necesidades, sino que integra también en el conjunto de su sistema las formas del capitalismo primitivo que, en las sociedades precapitalistas, tenían una existencia aislada y separada de la producción, y las convierte en miembros del proceso, ya en adelante unificado, de capitalización radical de toda la sociedad (capital comercial, papel del dinero, como tesoro o como capital financiero, etc.). Estas formas de capital están, ciertamente, objetivamente sometidas al proceso vital propio del capital, a la extorsión de la plusvalía en la producción; ellas no pueden comprenderse sino partiendo de la esencia del capitalismo industrial, pero aparecen en la conciencia del hombre de la sociedad burguesa como las formas puras, auténticas y no falsificadas del capital. Precisamente porque en esas formas se borran hasta hacerse completamente imperceptibles las relaciones, ocultas en la relación mercantil inmediata, de los hombres entre sí y con los objetos reales destinados a la satisfacción real de sus necesidades, aquéllas se convierten necesariamente en los verdaderos representantes de la vida social para la conciencia cosificada. El carácter mercantil de la mercancía, la forma cuantitativa abstracta de la posibilidd de calcular aparecen aquí en su forma más pura; esta forma se convierte, pues, necesariamente para la conciencia cosificada en la forma de aparición de su propia inmediatez y aquélla no trata de rebasarla —en tanto que conciencia cosificada—, al contrario, se esfuerza por fijarla y hacerla eterna mediante una «profundización científica» de los sistemas de leyes comprensibles. Al igual que el sistema capitalista se produce y se reproduce económicamente a un nivel cada vez más elevado, así en el curso de la evolución del capitalismo, la estructura de la cosificación se clava cada vez más profundamente, más fatal y constitutivamente en la conciencia de los hombres. Marx describe con penetración en numerosas ocasiones esta elevación de potencia de la cosificación. Citemos un ejemplo: «En el capital a interés aparece, por tanto, en toda su desnudez este fetiche automático del valor que se valoriza a sí mismo, el dinero que alumbra dinero, sin que bajo esta forma descubra en lo más mínimo las huellas de su nacimiento. La relación social queda reducida aquí a la relación de una cosa, el dinero, consigo misma. En vez de la trasformación real y efectiva del dinero en capital, sólo aparece ante nosotros, aquí, su forma carente de contenido... El dinero tiene la virtud de crear valor, de arrojar interés, lo mismo que el peral tiene la virtud de dar peras. Es esta cosa, fuente de interés, la que el prestamista vende al prestar su dinero. Pero esto no es todo. El capital realmente en funciones se presenta, como hemos visto, de tal modo que no rinde interés como capital en funciones precisamente, sino como capital de por sí, como capital-dinero.

También esto aparece invertido aquí: mientras que el interés es solamente una parte de la ganancia, es decir, de la plusvalía que el capitalista en activo arranca al obrero, aquí nos encontramos, a la inversa, con el interés como el verdadero fruto del capital, como lo originario, y con la ganancia, trasfigurada ahora bajo la forma de ganancia de empresario, como simple accesorio y aditamento añadido en el proceso de reproducción. El fetichismo del capital y la idea del capital como un fetiche aparecen consumados aquí. En la fórmula D — D' tenemos la forma más absurda del capital, la inversión y materialización de las relaciones de producción elevadas a la más alta potencia: la forma de interés, la forma simple del capital, antepuesta a su mismo proceso de reproducción; la capacidad del dinero o, respectivamente, de la mercancía, de valorizar su propio valor independientemente de la reproducción, la mistificación capitalista en su forma más descarada. Para la economía vulgar, que pretende presentar el capital como fuente independiente de valor, de creación de valor, esta forma es, naturalmente, un magnífico hallazgo, la forma en que ya no es posible identificar la fuente de la ganancia y en que el resultado del proceso capitalista de producción —desglosado del proceso mismo— cobra existencia independiente.»[1]

Y lo mismo que la teoría económica del capitalismo se mantiene en esta inmediación que ella misma ha creado, también se sujetan a ella las tentativas burguesas de tomar conciencia del fenómeno ideológico de la cosificación; incluso pensadores que no quieren negar o camuflar el fenómeno, que hasta han visto más o menos claramente sus consecuencias humanas desastrosas, permanecen en la inmediatez de la cosificación y no hacen ninguna tentativa por rebasar las formas objetivamente más derivadas, más alejadas del proceso vital propio del capitalismo y, por tanto, las más exteriores y vacías, para penetrar hasta el fenómeno originario de la cosificación. Es más, ellos separan de su terreno natural capitalista a esas formas de aparición vacías, las hacen autónomas y eternas, como tipo intemporal de posibilidades humanas de relaciones. (Esta tendencia se manifiesta del modo más claro en el libro de Simmel, muy penetrante e interesante en los detalles: *La filosofía del dinero.)* Ellos se limitan a dar una simple descripción de este «mundo encantado, invertido y puesto de cabeza en que *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre*[2] aparecen como personajes sociales a la par que llevan a cabo sus brujerías directamente como simples cosas materiales». Pero, así, ellos no van más más allá de la simple descripción, y su «profundización» del problema gira alrededor de las formas exteriores de aparición de la cosificación.

Esta separación entre los fenómenos de cosificación y el fundamento económico de su existencia, la base que permite comprenderlos, es facilitada además por el hecho de que este pro-

[1] *El capital*, III, I, pp. 378-379.

[2] *El capital*, III, 2, p. 366.

 ceso de trasformación tiene que englobar necesariamente al conjunto de las formas de aparición de la vida social, para que se cumplan las condiciones de la producción capitalista a pleno rendimiento. Así, la evolución capitalista ha creado un derecho estructuralmente adaptado a su estructura, un estado correspondiente, etc. La semejanza estructural es tan grande que a ninguno de los historiadores del capitalismo moderno que realmente han visto claro, se les ha escapado. Así, Max Weber describe como sigue el principio fundamental de esta evolución: «Ambos son, más bien, de la misma especie en su esencia fundamental. El estado moderno, considerado desde un punto de vista sociológico, es una "empresa", lo mismo que una fábrica; esto es precisamente lo que hay de históricamente específico. Y las relaciones de dominación en la empresa están también, en los dos casos, sometidas a condiciones de la misma especie. Lo mismo que la relativa autonomía del artesano (industrial en su domicilio), del campesino propietario, del comanditario, del caballero y del vasallo, se basaba en que ellos mismos eran propietarios de los instrumentos, de trabajo, de los medios financieros, de las armas, por medio de los cuales practicaban su función económica, política, militar, y de los cuales vivían en el ejercicio de ella, igualmente aquí la dependencia jerárquica del obrero, del empleado, del técnico, del ayudante de un instituto universitario, del funcionario del estado y del soldado, se basa de manera totalmente similar en el hecho de que los instrumentos, las mercancías y los medios financieros indispensables para la empresa y para la vida económica están concentrados y puestos a disposición del empresario en un caso, del jefe político en el otro.»[1] Max Weber expone también —muy justamente— la razón y la significación social de este fenómeno: «La empresa capitalista moderna se basa interiormente en el *cálculo, ante todo*. Para existir, ella necesita una justicia y una administración cuyo funcionamiento pueda también, al menos en principio, ser *calculado racionalmente* según reglas generales sólidas, como se calcula el trabajo previsible efectuado por una *máquina*. La empresa no puede entenderse mejor... con una justicia impartida por el juez según su sentido de la equidad en los casos *particulares* o según otros medios y principios irracionales de creación jurídica... que con una administración patriarcal que procede según su gusto y su misericordia y, por lo demás, según una tradición inviolablemente sagrada pero irracional... Aquello que, a la inversa de las formas muy antiguas de la estructura capitalista, es específico del capitalismo *moderno, la organización* estrictamente racional del *trabajo* sobre la base de una *técnica racional,* no ha surgido *en ningún lugar* en el seno de realidades estatales construidas de manera tan irracional, y no podía ser así. Porque las formas modernas de empresa con su capital fijo y sus cálculos exactos, son demasiado

[1] *Gesammelte politische Schriften,* Munich, 1921, pp. 140-142. Weber remite a la evolución del derecho inglés, pero eso no tiene relación con nuestro problema. En cuanto al establecimiento gradual del principio de cálculo económico, ver también de Alfred Weber *Standort der Industrien.*

sensibles a las irracionalidades del derecho y de la administración para que eso fuese posible. Esas formas sólo podían surgir allí donde... el juez, como en el estado burocrático, con sus leyes racionales, es más o menos un distribuidor automático por párrafos, en el cual se introducen por arriba los expedientes con los gastos y los honorarios, y por debajo devuelve la sentencia con los considerandos más o menos sólidos, y cuyo funcionamiento es, pues, *calculable grosso modo* en todo caso».

El proceso que se desenvuelve aquí está, por consiguiente, tanto por sus motivos como por sus efectos, emparentado de cerca con la evolución económica que acabamos de esbozar. También aquí se realiza una ruptura con los métodos empíricos, irracionales, que se basan en tradiciones y están cortados subjetivamente a la medida del hombre actuante y objetivamente a la medida de la materia concreta, en la jurisprudencia, la administración, etc. Surge una sistematización racional de todas las reglamentaciones jurídicas de la vida, sistematización que representa, por lo menos en su tendencia, un sistema cerrado que puede aplicarse a todos los casos posibles e imaginables. Falta por saber si este sistema está encadenado interiormente según formas puramente lógicas, según las formas de una dogmática puramente jurídica, según las formas de la interpretación del derecho, o si la práctica del juez está destinada a colmar las «lagunas» de las leyes. Pero eso es indiferente para nuestro propósito, que es el de conocer *esa estructura* de la objetividad jurídica moderna. Porque, en los dos casos, está en la esencia del sistema jurídico el poder aplicarse, en su generalidd formal, a todos los acontecimientos posibles de la vida, y el poder ser previsible, calculable, en esa aplicación posible. Inclusive la evolución jurídica que más se asemeja a esta evolución, aun siendo precapitalista en el sentido moderno, el derecho romano, siguió ligada, en este aspecto, a lo empírico, a lo concreto, a lo tradicional. Las categorías puramente sistemáticas, las únicas mediante las cuales se realiza la universalidad de la reglamentación jurídica, universalidad que se extiende a todo indiferentemente, no surgieron sino en la evolución moderna.[1] Y está claro que esta necesidad de sistematización, de abandono del empirismo, de la tradición, de la dependencia material, fue una necesidad del cálculo exacto.[2] Esa misma necesidad exige que el sistema jurídico se oponga a los acontecimientos particulares de la vida social como algo acabado, exactamente fijado y, por tanto, como sistema inmutable. Por supuesto, surgen sin interrupción conflictos entre la economía capitalista en evolución incesante de manera revolucionaria y el sistema jurídico inmutable. La consecuencia de esto es simplemente nuevas codificaciones: pero es preciso que el nuevo sistema conserve en su estructura el acabamiento y la rigidez del antiguo sistema. De aquí resulta el hecho —aparentemente paradójico— de que el «derecho» de las formas

1 **Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft.***

2 ***Ibid.***

 primitivas de sociedad, apenas modificado durante siglos e incluso durante milenios, tiene un carácter movible, irracional, renaciendo con cada nueva decisión jurídica, mientras que el derecho moderno, envuelto de hecho en una convulsión tumultuosa y continua, muestra una esencia rígida, estática y acabada. Sin embargo, se ve que la paradoja es sólo aparente si se piensa que se debe simplemente al hecho de que la misma situación efectiva es considerada en un caso desde el punto de vista del historiador (punto de vista metodológicamente situado «fuera» de la evolución misma) y en el otro desde el punto de vista del sujeto participante, desde el punto de vista del efecto producido por el orden social dado sobre la conciencia del sujeto. Comprendiendo la paradoja, se ve también claramente que se repite aquí, en otra esfera, la oposición entre el artesanado tradicionalmente empírico y la fábrica científicamente racional: la técnica de producción moderna, en estado de permanente renovación, se enfrenta en cada etapa particular de su funcionamiento, como sistema rígido y acabado, al productor individual, mientras que la producción artesanal tradicional, relativamente estable desde un punto de vista objetivo, mantiene en la conciencia de cada individuo que la ejerce un carácter movible, renovado sin cesar y producido por el productor. Esto pone de relieve de manera luminosa el carácter *contemplativo* de la actitud capitalista del sujeto. Porque la esencia del cálculo racional se basa, en fin de cuentas, en que el curso forzado, conforme a leyes e independiente de lo «arbitrario» individual, de los fenómenos determinados es conocido y calculado. El comportamiento del hombre se agota, pues, en el cálculo correcto de las salidas posibles de ese curso (cuyas «leyes» encuentra en forma «acabada»), en la habilidad para evitar los «azares» que puedan ser obstáculo mediante la aplicación de dispositivos de protección y medidas de defensa (que se basan también en el conocimiento y la aplicación de «leyes» semejantes); incluso se contenta muy a menudo con calcular las probabilidades del resultado posible de tales «leyes», sin tratar de intervenir en el curso mismo mediante la aplicación de otras «leyes» (sistemas de seguros, etc.) Cuanto más se considera esta situación en profundidad e independientemente de las leyendas burguesas sobre el carácter «creador» de los promotores de la época capitalista, más claramente aparece, en ese comportamiento, la analogía estructural con el comportamiento del obrero frente a la máquina que él sirve y observa, cuyo funcionamiento él controla observándola. El elemento «creador» sólo se reconoce aquí en cuanto que la aplicación de las «leyes» es algo relativamente autónomo o, al contrario, un puro servicio, es decir, en cuanto que el comportamiento puramente contemplativo es rechazado. Pero la diferencia entre la actitud del trabajador frente a la máquina particular, la del empresario frente al tipo dado de evolución del maquinismo y la del técnico frente al nivel de la ciencia y a la rentabilidad de sus aplicaciones técnicas, es una diferencia puramente cuantitativa y de grado, y *no una diferencia cualitativa en la estructura de la conciencia.*

El problemá de la burocracia moderna sólo puede hacerse plenamente comprensible en este contexto. La burocracia implica una adaptación del modo de vida y de trabajo y, paralelamente, también de la conciencia, a las présuposiciones económicas y sociales generales de la economía capitalista, tal y como ya hemos visto que ocurre con el obrero de la empresa particular. La racionalización formal del derecho, del estado, de la administración, etc., implica, objetiva y realmente, una descomposición semejante de todas las funciones sociales en sus elementos, una investigación semejante de las leyes racionales y formales que rigen a esos sistemas parciales separados con exactitud unos de otros, e implica, por consiguiente, subjetivamente, repercusiones semejantes en la conciencia debidas a la separación del trabajo y de las capacidades y necesidades individuales de aquél que lo realiza, implica, pues, una división semejante del trabajo, racional e inhumana, tal como la hemos encontrado en la empresa, en cuanto a la técnica y al maquinismo.[1] No se trata solamente del modo de trabajo enteramente mecanizado y «carente de espíritu» de la burocracia subalterna, que está muy próximo al simple servicio de la máquina, que hasta lo supera a menudo en uniformidad y monotonía. Por una parte, se trata de una manera de tratar las cuestiones, desde el punto de vista objetivo, que se hace cada vez más *formalmente* racional, de un desprecio siempre creciente por la esencia cualitativa material de las «cosas» tratadas de manera burocrática. Por otra parte, se trata de una intensificación aún más monstruosa de la especialización unilateral, violadora de la esencia humana del hombre, en la división del trabajo. La observación de Marx sobre el trabajo en la fábrica según la cual «el propio individuo está dividido, trasformado en mecanismo automático de un trabajo parcial» ... «atrofiado hasta no ser más que una anomalía», se verifica aquí tanto más crudamente cuanto que la división del trabajo exige tareas más elevadas, más evolucionadas y más «espirituales». La separación de la fuerza de trabajo y de la personalidad del obrero, su metamorfosis en una cosa, en un objeto que el obrero vende en el mercado, se repite también aquí, con la diferencia de que no es el conjunto de las facultades intelectuales lo que es oprimido por la mecanización debida a las máquinas, sino una facultad (o un complejo de facultades) separada del conjunto de la personalidad, objetivada en relación a ella, y que se convierte en cosa, en mercancía. Aunque los medios de selección social de tales facultades y su valor de cambio material y «moral» sean fundamentalmente diferentes de los de la fuerza de trabajo (no se debe olvidar tampoco la gran serie de eslabones intermedios, de transiciones insensibles), el fenómeno fundamental sigue siendo el mismo. El género específico de «probidad» y de objetividad burocráticas, la sumisión necesaria y total

1 No hacemos resaltar en este contexto el carácter de clase del estado, etc., porque nuestra intención es la de captar la cosificación como fenómeno fundamental, *general* y estructural de *toda* la sociedad burguesa. El punto de vista de clase se hubiera, pues, aplicado ya en ocasión del estudio de la máquina. Ver en cuanto a esto «El punto de vista del proletariado».

 del burócrata individual a un sistema de relaciones entre cosas, su idea de que precisamente el «honor» y el «sentido de la responsabilidad» exigen de él una sumisión total semejante,[1] todo eso muestra que la división del trabajo ha penetrado en la «ética», lo mismo que, con el taylorismo, ha penetrado en la «sique». Sin embargo, eso no significa un debilitamiento, sino, al contrario, un reforzamiento de la estructura cosificada de la conciencia como categoría fundamental para toda la sociedad. Porque, en tanto que el destino de aquel que trabaja aparezca como un destino aislado (destino del esclavo en la antigüedad), la vida de las clases dominantes puede desarrollarse en otras formas. El capitalismo ha sido el primero en producir, junto a una estructura económica unificada para toda la sociedad, una estructura de conciencia formalmente unitaria para el conjunto de la sociedad. Y esa estructura unitaria se expresa precisamente en el hecho de que los problemas de conciencia relativos al trabajo asalariado se repiten en la clase dominante, afinados, espiritualizados, pero, por eso mismo, también intensificados. Y el «virtuoso» especialista, el vendedor de sus facultades espirituales objetivadas y cosificadas, no sólo se vuelve espectador respecto al devenir social (no se puede mencionar aquí, ni siquiera alusivamente, cuánto la administración y la jurisprudencia modernas revisten, por oposición al artesanado, los caracteres ya evocados de la fábrica), sino que adopta también una actitud contemplativa respecto al funcionamiento de sus propias facultades objetivadas y cosificadas. Esta estructura aparece con los rasgos más grotescos en el periodismo, donde la subjetividad, el saber, el temperamento, la facilidad de expresión, se tornan un mecanismo abstracto, independiente tanto de la personalidad del «propietario» como de la esencia material y concreta de los temas tratados, un mecanismo movido por leyes propias. La «ausencia de convicción» de los periodistas, la prostitución de sus experiencias y de sus convicciones personales no pueden comprenderse sino como el punto culminante de la cosificación capitalista.[2]

La metamorfosis de la relación mercantil en cosa provista de una «objetividad fantasmagórica» no puede, pues, limitarse a la trasformación en mercancía de todos los objetos destinados a la satisfacción de las necesidades. Ella imprime su estructura a toda la conciencia del hombre; las propiedades y las facultades de la conciencia no sólo pertenecen a la unidad orgánica de la persona, sino que aparecen como «cosas» que el hombre «posee» y «exterioriza» lo mismo que los objetos del mundo exterior. No hay, de conformidad con la naturaleza, ninguna forma de relación de los hombres entre sí, ninguna posibilidad para el hombre de hacer valer sus «propiedades» físicas y sicológicas, que no se someta, en proporción creciente, a esa forma de objetividad. Pensemos, por ejemplo, en el matrimonio; es superfluo hablar de su evolución en el siglo XIX, pues ya Kant, por ejemplo, expresó ese es-

[1] Ver de Max Weber *Politische Schriften.*

[2] Ver el ensayo de A. Fogarasi en *Kommunismus,* año 2, Nos. 25-26.

tado de hecho claramente y con la franqueza ingenuamente cínica de los grandes pensadores: «la comunidad sexual, dice, es el uso que hace un ser humano de los órganos y de las facultades sexuales de otro ser humano... El matrimonio... es la unión de dos personas de sexo diferente con fines de posesión recíproca de sus propiedades sexuales durante toda su vida».[1]

Esta racionalización del mundo, que en apariencia es integral y penetra hasta el ser físico y síquico más profundo del hombre, encuentra, sin embargo, su límite en el carácter formal de su propia racionalidad. Es decir, la racionalización de los elementos aislados de la vida, los conjuntos de leyes formales que de ahí surgen, se ordenan inmediatamente, a primera vista, en un sistema unitario de «leyes» generales; sin embargo, en la incoherencia efectiva del sistema de leyes, en el carácter contingente de la relación entre los sistemas parciales, en la autonomía relativamente grande que poseen esos sistemas parciales en relación unos con otros, aparece el desprecio por el elemento concreto en la materia de las leyes, desprecio en que se fundamenta su carácter de ley. Esa incoherencia se manifiesta con toda crudeza en las épocas de crisis, cuya esencia —vista bajo el ángulo de nuestras consideraciones actuales— consiste justamente en que se disloca la continuidad inmediata del paso de un sistema parcial a otro, y en que la independencia de unos respecto a otros, el carácter contingente de la relación entre ellos, se imponen repentinamente a la conciencia de todos los hombres. Engels[2] puede así definir las «leyes naturales» de la economía capitalista como leyes de la contingencia.

Sin embargo, considerada más de cerca, la estructura de las crisis aparece como la simple intensificación, en cantidad y en calidad, de la vida cotidiana de la sociedad burguesa. Si la cohesión de las «leyes naturales» de esa vida, cohesión que —en la inmediatez cotidiana desprovista de pensamiento— parece sólidamente cerrada, puede dislocarse de pronto, es porque, aun en el caso del funcionamiento más normal, la relación de sus elementos entre sí, de sus sistemas parciales entre sí, es algo contingente. Y también la ilusión según la cual toda la vida social está sometida a una eterna ley «de bronce» del salario, que se diferencian, es cierto, en diversas leyes especiales para los dominios particulares, tiene que revelarse también necesariamente como contingente. La verdadera estructura de la sociedad aparece más bien en los conjuntos parciales, independientes, racionalizados, formales, de leyes, conjuntos que están unidos necesariamente entre sí sólo formalmente (es decir, que sus interdependencias formales pueden ser sistematizadas formalmente), y que sólo tienen entre sí, material y concretamente, interdependencias contingentes. Esta interdependencia ya la muestran los fenómenos puramente económicos, si se examinan un poco más de cerca. Marx hace resaltar, por ejemplo —los casos mencionados aquí sólo deben servir, evidentemente, para esclarecer metodológicamente la si-

[1] *Metafísica de las costumbres,* primera parte, § 24.
[2] *Origen de la familia, la propiedad privada y el estado.*

 tuación y no pretenden en modo alguno representar un ensayo, ni siquiera muy superficial, de tratar la cuestión en su contenido— que «las condiciones de la explotación inmediata y las de su realización no son idénticas. Son distintas no sólo por el tiempo y el lugar, sino también conceptualmente».[1] Así, pues, no hay «ningún nexo necesario, sino sólo contingente, entre la cantidad total de trabajo social que se emplea en un artículo social» y «la amplitud con que la sociedad demanda la satisfacción de la necesidad cubierta por ese artículo».[2] Se sobrentiende que aquí sólo se trata de ejemplos puestos de relieve, porque está bien claro que todo el edificio de la producción capitalista se fundamenta en la interacción entre una necesidad sometida a leyes estrictas en todos los fenómenos particulares y una irracionalidad relativa del proceso de conjunto.

«La división del trabajo, tal como existe en la manufactura, implica la autoridad absoluta del capitalista sobre hombres que constituyen simples miembros de un mecanismo de conjunto que le pertenece; la división social del trabajo pone frente a frente a productores independientes de mercancías que no reconocen otra autoridad que la de la competencia, la coerción que ejerce sobre ellos la presión de sus intereses mutuos.»[3] Porque la racionalización capitalista, que reposa sobre el cálculo económico privado, reclama en toda manifestación de la vida esa relación mutua entre detalle sometido a leyes y totalidad contingente; ella presupone semejante estructura de la sociedad; ella produce y reproduce esa estructura en la medida en que se apodera de la sociedad. Esto tiene ya su fundamento en la esencia del cálculo especulativo, del modo de ser económico de los poseedores de mercancías, al nivel de la generalidad del intercambio de mercancías. La competencia entre los diversos propietarios de mercancías sería imposible si a la racionalidad de los fenómenos particulares correspondiese también, para toda la sociedad, una configuración exacta, racional y sometida a leyes. Los sistemas de leyes que regulan todas las particularidades de su producción tienen que ser completamente dominados por el propietario de mercancías, para que sea posible un cálculo racional. Las probabilidades de la explotación, las leyes del «mercado» deben ser ciertamente racionales, en el sentido de que se debe poder calcularlas y calcular sus probabilidades. Pero no pueden ser dominadas por una «ley» como ocurre con los fenómenos particulares, no pueden en ningún caso ser organizadas racionalmente de parte a parte. Esto no excluye por sí solo la dominación de una «ley» sobre la totalidad. Pero esta «ley» tendría que ser necesariamente, por una parte, el producto «inconciente» de la actividad autónoma de los propietarios de mercancías particulares e independientes unos de otros, dicho de otro modo, una «ley» de las «contingencias» que reaccionan unas sobre otras y

[1] *El capital*, III, I, p. 225.
[2] *Ibid*, p. 166.
[3] *Ibid*., I, p. 321.

no la de una organización realmente racional. Por otra parte, ese s stema de leyes no sólo tiene que imponerse por encima de los individuos, sino que, además, *jamás será entera y adecuadamente cognoscible*. Porque el conocimiento completo de la totalidad aseguraría al sujeto de ese conocimiento una posición tal de monopolio que con ello quedaría suprimida la economía capitalista.

Esta irracionalidad, este «sistema de leyes» —extremadamente problemático— que regula a la totalidad, sistema de leyes que es diferente, *por principio y cualitativamente*, de aquel que regula a las partes, no es solamente un postulado, en esta problemática precisamente, una condición para el funcionamiento de la economía capitalista, es al mismo tiempo un producto de la división capitalista del trabajo. Ya se ha subrayado que la división del trabajo disloca a todo proceso orgánicamente unitario de la vida y del trabajo, lo descompone en sus elementos, y hace que esas funciones parciales racional y artificialmente aisladas sean ejecutadas de la manera más racional por «especialistas» particularmente adaptados a ellas síquica y físicamente. Esta racionalización y este aislamiento de las funciones parciales tienen como consecuencia necesaria el que cada una de ellas se torne autónoma y tenga tendencia a seguir su evolución por sí misma y según la lógica de su especialidad, independientemente de las demás funciones parciales de la sociedad (o de la parte a que pertenece en la sociedad). Y se comprende que esa tendencia se incremente al aumentar la división del trabajo, y su racionalización. Porque, cuanto más se desarrolla ésta, más se refuerzan los intereses profesionales, de casta, etc., de los «especialistas» que son portadores de tales tendencias. Este movimiento divergente no se limita a las partes de un sector determinado. Es perceptible aún más claramente en los grandes sectores que produce la división social del trabajo. Engels describe del siguiente modo este proceso en la relación entre el derecho y la economía: «Lo mismo ocurre con el derecho: con la necesidad de la nueva división del trabajo que crea *juristas profesionales*, se abre un nuevo sector autónomo que, a pesar de su dependencia general de la producción y del comercio, posee también cierta capacidad particular para influir sobre estos sectores. En un estado moderno, el derecho no sólo debe corresponder a la situación económica general y ser su expresión, también debe ser una *expresión coherente en sí misma*, que no se desarticule por sus contradicciones internas. Y para lograrlo, el derecho refleja cada vez con menos fidelidad las condiciones económicas...»[1] Apenas es necesario dar aquí otros ejemplos de la superposición y de las rivalidades entre los diversos «dominios» particulares de la administración (basta recordar la autonomía del aparato militar frente a la administración civil), de las facultades, etc.

[1] Carta a Conrad Schmidt, 27 de octubre de 1890. Ver Marx-Engels, *Estudios filosóficos*, Ed. Sociales, 1947, p. 127.

La especialización en la ejecución del trabajo hace desaparecer toda imagen de la totalidad. Y como la necesidad de captar la totalidad —al menos por el conocimiento— no puede, pese a todo, desaparecer, se produce la impresión (y se formula este reproche) de que la ciencia, que trabaja también de esa manera, o sea, permanece igualmente en esa inmediatez, ha perdido el sentido de la totalidad a fuerza de especialización. Ante tales reproches, según los cuales no se captan «los momentos en su unidad», Marx subraya con razón que ese reproche está concebido «como si esa dislocación no hubiese penetrado de la realidad a los manuales, sino al contrario, de los manuales a la realidad».[1] Aunque ese reproche merece ser rechazado en su forma ingenua, por otra parte se hace comprensible si, por un instante, no se considera desde el punto de vista de la conciencia cosificada, sino desde el exterior, la actividad de la ciencia moderna, cuyo método es, tanto desde el punto de vista sociológico como de manera inmanente, necesario y por lo tanto «comprensible». Bajo este ángulo, se verá que (sin que esto sea un «reproche») cuanto más evolucionada está una ciencia, en mayor grado ha adquirido una visión clara y metodológica de sí misma, y más debe volver la espalda a los problemas ontológicos de su esfera y eliminarlos del dominio de la conceptualización que ella ha forjado. Se convierte —y tanto más cuanto está más evolucionada, cuanto es más científica— en un sistema formalmente cerrado de leyes parciales especiales, por el cual el mundo que se halla fuera de su dominio y, junto con éste, en primer lugar incluso, la materia que él tiene por objeto conocer, *su propio sustrato concreto de realidad,* pasa por *imperceptible* metodológica y fundamentalmente. Marx formuló esto con agudeza en lo referente a la economía, explicando que «el valor de uso está, en cuanto valor de uso, más allá de la esfera de las consideraciones de la economía política».[2] Y sería un error creer que se puede franquear esta barrera mediante ciertos modos de plantear la cuestión, como, por ejemplo, el de la «teoría de la utilidad marginal»; tratando de partir de actuaciones «subjetivas» en el mercado, y no de las leyes objetivas de la producción y del movimiento de las mercancías, leyes que determinan al propio mercado y a los modos «subjetivos» de actuación en el mercado, no se hace otra cosa que relegar la cuestión planteada a niveles aún más derivados, más cosificados, sin suprimir el carácter formal del método que elimina por principio los materiales concretos. El acto del cambio en su generalidad formal, que es el hecho fundamental precisamente para la «teoría de la utilidad marginal», suprime el valor de uso en tanto que valor de uso y crea esa relación de igualdad abstracta entre materiales concretamente desiguales y hasta inigualables, de donde nace esa barrera. Así, el sujeto del cambio es tan abstracto, formal y cosificado como su objeto. Y

1 ***Contribución a la crítica de la economía política.***
2 ***Ibid.***

los límites de este método abstracto y formal se manifiestan justamente en la finalidad que se propone alcanzar: un «sistema de leyes» abstractas, al cual la teoría de la utilidad marginal pone en el centro de todo, exactamente como lo había hecho la economía clásica. La abstracción formal de este sistema de leyes trasforma incesantemente la economía en un sistema parcial cerrado que, por una parte, no es capaz ni de penetrar en su propio sustrato material ni de encontrar, partiendo de ahí, la vía hacia el conocimiento de la totalidad social, y que, por otra parte, y por tanto, capta esa materia como una «cosa dada» inmutable y eterna. De este modo, la ciencia queda privada de la posibilidad de comprender el nacimiento y la desaparición, el carácter social de su propia materia, así como también el carácter social de las tomas de posición posibles respecto de sí misma y respecto de su propio sistema de formas.

Aquí se muestra de nuevo con toda claridad la interacción entre el método científico que nace del ser social de una clase, de sus necesidades y de la necesidad de dominar conceptualmente ese ser, y el ser mismo de esa clase. Ya se ha indicado repetidas veces —en estas mismas páginas— que la crisis es el problema que opone una barrera infranqueable al pensamiento económico de la burguesía. Si consideramos ahora esta cuestión desde un punto de vista puramente metodológico —teniendo plena conciencia de lo que esto tiene de unilateral— veremos que logrando racionalizar integralmente la economía, metamorfosearla en un sistema de «leyes», formal, abstracto y matematizado hasta el extremo, es como se constituye la barrera metodológica que se opone a la comprensión de la crisis. En las crisis, el ser cualitativo de las «cosas» que lleva su vida extraeconómica como cosa en sí incomprendida y eliminada, como valor de uso, a la que se cree poder desdeñar tranquilamente durante el funcionamiento normal de las leyes económicas, se convierte *súbitamente* (para el pensamiento racional y cosificado) en el factor decisivo. O más bien: sus efectos se manifiestan bajo la forma de una detención en el funcionamiento de esas leyes, sin que el entendimiento cosificado sea capaz de encontrar sentido a ese «caos». Y este fracaso no concierne solamente a la economía clásica, que no ha visto en las crisis más que trastornos «pasajeros», «contingentes», sino también al conjunto de la economía burguesa. La incomprensibilidad de la crisis, su irracionalidad, son ciertamente una consecuencia de la situación y de los intereses de clase de la burguesía, pero también son, formalmente, la consecuencia necesaria de su método económico. (No es necesario explicar en detalle que estos dos momentos no son para nosotros más que momentos de una unidad dialéctica.) Esta necesidad metodológica es tan fuerte, que la teoría de Tugan-Baranowski, por ejemplo, resumiendo un siglo de experiencia sobre las crisis, trata de eliminar completamente de la economía el consumo y de fundamentar una «pura» economía de la producción exclusivamente. Frente a semejantes tentativas, que tratan de hallar las causas de las crisis, innegables en cuanto hechos, en la desproporción

 entre los elementos de la producción, es decir, en los momentos puramente cuantitativos, tiene toda la razón Hilferding al subrayar que «se opera solamente con los conceptos económicos de capital, ganancia, acumulación, etc., y se cree poseer la solución del problema cuando se han puesto en evidencia las relaciones cuantitativas sobre cuya base se hace posible la reproducción simple y ampliada, o de lo contrario, se producen trastornos. Pero no se ve que a estas relaciones cuantitativas corresponden al mismo tiempo condiciones cualitativas, no se ve que no están en oposición simples sumas de valores comensurables entre sí, sino también valores de uso de una especie determinada, que deben cumplir en la producción y en el consumo funciones determinadas; que en el análisis del proceso de reproducción no se oponen solamente partes de capital en general, de modo que un exceso o una insuficiencia de capital industrial, por ejemplo, pueda ser «compensado» con una parte correspondiente de capital financiero; que no se oponen, tampoco, simplemente un capital fijo o uno circulante, sino que se trata al mismo tiempo de máquinas, de materias primas, de fuerza de trabajo de una especie completamente determinada (técnicamente determinada), que deben estar presentes en cuanto valores de uso de esa clase específica, para evitar trastornos».[1] Estos movimientos de los fenómenos económicos, que se expresan en los conceptos de «ley» de la economía burguesa, apenas pueden explicar el movimiento real del conjunto de la vida económica; esta barrera consiste en la imposibilidad de captar —metodológicamente necesaria partiendo de ahí— el valor de uso, el consumo real, y esto lo ha descrito Marx de manera convincente repetidas veces. «Dentro de ciertos límites, el proceso de reproducción puede desarrollarse sobre la misma escala o sobre una escala ampliada, aunque las mercancías creadas por él no entren realmente en la órbita del consumo individual ni en la del consumo productivo. El consumo de las mercancías no va implícito en el ciclo del capital del que brotan. Así, por ejemplo, tan pronto como se vende hilo, el ciclo del valor del capital que el hilo representa puede iniciarse de nuevo, cualquiera que sea la suerte que corra, por el momento, el hilo vendido. Mientras el producto se venda, desde el punto de vista del productor capitalista todo se desarrolla normalmente. El ciclo del valor del capital, representado por él, no se interrumpe. Y si este proceso se amplía —lo que supone que se amplíe también el consumo productivo de los medios de producción—, esta reproducción del capital puede ir acompañada por un consumo (y, consiguientemente, por una demanda) individual ampliado por parte de los obreros, puesto que el consumo productivo le sirve de introducción y de medio. De este modo, la producción de plusvalía, y con ella el consumo individual del capitalista, pueden crecer y hallarse en el estado más floreciente todo el proceso de reproducción y, sin embargo, existir una gran parte de mercancías que sólo aparentemente entran en la órbita del consumo y que en la realidad quedan invendidas en manos de los intermediarios,

[1] *Finanzkapital*, segunda edición, pp. 378-379.

es decir, que, de hecho, se hallan todavía en el mercado.»[1] Aquí hay que atraer particularmente la atención sobre el hecho de que esta incapacidad de penetrar hasta el sustrato material real de la ciencia no es imputable a individuos, sino que ella está tanto más crudamente marcada cuanto más evolucionada está la ciencia y cuanto más consecuentemente trabaja, partiendo de las presuposiciones de su aparato de conceptos. Así, pues, no es un azar, como lo demuestra Rosa Luxemburgo[2] de manera convincente, el que la grandiosa concepción de conjunto, si bien primitiva a menudo, deficiente e inexacta, que se ve todavía en el *Tableau économique* de Quesnay, sobre la totalidad de la vida económica, desaparezca cada vez más en la evolución que lleva de Smith a Ricardo, con la exactitud creciente en la formación formal de los conceptos. Para Ricardo, el proceso conjunto de la reproducción del capital ya no es un problema central, aunque el problema no pueda ser evitado.

Esta situación aparece aún con más claridad y sencillez en la ciencia del derecho, a causa de su actitud más concientemente cosificada. Y esto es así aunque sólo sea porque aquí la imposibilidad de conocer el contenido cualitativo partiendo de las formas de cálculo racionalista no ha revestido la forma de una competencia entre dos principios de organización en el mismo dominio (como el valor de uso y el valor de cambio en economía política), sino que se ha manifestado desde el principio como un problema de forma y de contenido. La lucha por el derecho natural —que caracteriza el periodo revolucionario de la clase burguesa— parte metodológicamente del hecho de que precisamente la igualdad formal y la universalidad del derecho (su racionalidad, por tanto) son aptas también para determinar su contenido. Se combate así, por una parte, al derecho diversificado, heteróclito, producto de la edad media, que se apoya en los privilegios, y, por la otra, al monarca que se coloca más allá del derecho. La clase burguesa revolucionaria se niega a ver en la *facticidad* de una relación jurídica el fundamento de su *validez*. «Quemad vuestras leyes y hacer otras nuevas», aconsejaba Voltaire. «¿Dónde encontrar las nuevas leyes? En la razón.»[3] La lucha contra la burguesía revolucionaria, en la época de la revolución francesa, por ejemplo, está todavía tan fuertemente inspirada, en su mayor parte, en esa idea, que a este derecho natural sólo se le puede oponer otro derecho natural (Burke y también Stahl). No fue sino después de la victoria de la burguesía, al menos parcial, cuando se manifestó en los dos campos una concepción «crítica», «histórica», cuya esencia se puede resumir en que el contenido del derecho es algo puramente factual, y no puede, por tanto, ser comprendido por las categorías formales del derecho mismo. De las exigencias del derecho natural ya no subsiste más que el pensamiento del conjunto intacto del sistema formal del derecho; es caracte-

1 *El capital*, II, p. 49.
2 *La acumulación del capital.* Sería un trabajo interesante despejar la relación metodológica entre esta evolución y los grandes sistemas racionalistas.
3 Cita tomada de Bergbohm, de *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie.*

 rístico que Bergbohm,[1] tomando su terminología de la física, denomine «un espacio carente de derecho» a todo lo que no está regulado jurídicamente. Sin embargo, la cohesión de estas leyes es puramente formal: *lo* que ellas expresan «el contenido de las instituciones jurídicas no es jamás de naturaleza jurídica, sino de naturaleza política, económica».[2] Así la lucha primitiva, cínicamente escéptica, sostenida contra el derecho natural, que comenzó el «kantiano» Hugo a fines del siglo XVIII, toma una forma «científica». Entre otras cosas, Hugo fundamentaba así el carácter jurídico de la esclavitud: «Durante siglos, ha estado realmente sancionada por el derecho entre muchos millones de personas civilizadas».[3] Pero en esta franqueza ingenuamente cínica se trasparenta con toda claridad la estructura que cada vez más toma el derecho en la sociedad burguesa. Cuando Jellinek califica de metajurídico al contenido del derecho, cuando juristas «críticos» remiten, para el estudio del contenido del derecho, a la historia, a la sociología, a la política, etc., no hacen otra cosa, en último análisis, que lo que Hugo ya había reclamado: renuncian metodológicamente a la posibilidad de fundamentar el derecho en la razón, de darle un contenido racional; no ven en el derecho sino un sistema formal de cálculo con ayuda del cual se pueden calcular lo más exactamente posible las consecuencias jurídicas necesarias de acciones determinadas *(rebus sic stantibus)*.

Ahora bien, esta concepción del derecho trasforma el nacimiento y la desaparición del derecho en algo jurídicamente tan incomprensible como lo es la crisis para la economía política. En efecto, como dice Kelsen, jurista «crítico» y perspicaz, acerca del nacimiento del derecho: «Este es el gran *misterio* del derecho y del estado que se realiza en el acto legislativo, y por eso está justificado que la esencia de este acto sólo sea sensible por medio de imágenes insuficientes».[4] O bien, en otros términos: «Es un hecho característico de la esencia del derecho el que incluso una norma nacida de manera contraria al derecho pueda ser una norma jurídica, que, en otros términos, la condición de su establecimiento conforme al derecho no se deje absorber en el concepto del derecho».[5] En el plano crítico del conocimiento este esclarecimiento podría entrañar un esclarecimiento efectivo y, por consiguiente, un progreso del conocimiento si, por otra parte, el problema del nacimiento del derecho, desplazado hacia otras disciplinas, encontrase allí realmente una solución, y si, finalmente, la esencia del derecho que nace así y sirve simplemente para calcular las consecuencias de una acción y para imponer racionalmente modos de acción correspondientes a una clase, pudiese realmente ponerse en claro al mismo tiempo. Porque, en este

1 *Ibid.*
2 *Preuss, Zur Methode del juristischen Begriffsbildung,* Schmolles Jahrbuch, 1900, p. 370.
3 *Lehrbuch des Naturrechts,* Berlín, 1799, § 141. La polémica de Marx contra Hugo se sitúa todavía en el punto de vista hegeliano.
4 *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre,* p. 411. *Subrayado del autor.*
5 F Somlo, *Juristische Grundlehre.*

caso, el sustrato material y real del derecho aparecería súbitamente de manera visible y comprensible. Pero ni una cosa ni la otra son posibles. El derecho sigue estrechamente ligado a los «valores eternos», lo cual da nacimiento, bajo la forma de una filosofía del derecho, a una nueva edición, formalista y más sutil, del derecho natural (Stammler). Y el fundamento real del nacimiento del derecho, la modificación de las relaciones de fuerza entre las clases, se esfuma y desaparece en las ciencias que tratan de él, donde nacen —conforme a las formas de pensamiento de la sociedad burguesa— los mismos problemas de la trascendencia del sustrato material que en la jurisprudencia y en la economía política.

El modo como es concebida esta trascendencia muestra que sería vano esperar que la cohesión de la totalidad, al conocimiento de la cual han renunciado concientemente las ciencias particulares al alejarse del sustrato material de su aparato conceptual, pueda ser lograda por una ciencia que abarque todas las ciencias, por la filosofía. Porque eso sólo sería posible si la filosofía rompiese las barreras de ese formalismo que ha caído en el parcelamiento, planteando la cuestión según una orientación radicalmente diferente, orientándose hacia la totalidad material y concreta de lo que puede ser conocido, de lo que hay que conocer. Para ello, sería preciso poner al desnudo los fundamentos, la génesis y la necesidad de ese formalismo; además sería preciso que las ciencias particulares especializadas no sean ligadas mecánicamente en una unidad, sino remodeladas, interiormente también, por el método filosófico interiormente unificador. Está claro que la filosofía de la sociedad burguesa tenía necesariamente que ser incapaz de ello. No es que haya faltado la aspiración de una captación unitaria, ni que los mejores hayan aceptado con alegría la existencia mecanizada y hostil a la vida de la existencia y la ciencia formalizada y extraña a la vida de la ciencia. *Lo que ocurre es que una modificación radical del punto de vista es imposible en el terreno de la sociedad burguesa.* Puede nacer como tarea de la filosofía (ver Wundt) la tentativa de abarcar —de manera enciclopédica— todo el saber. El valor del conocimiento formal, frente a la «vida viviente», puede ponerse en duda en general (la filosofía irracionalista, desde Hamann hasta Bergson). Pero, al lado de estas corrientes episódicas, la evolución filosófica sigue teniendo como tendencia fundamental la de considerar los resultados y los métodos de las ciencias particulares como necesarios, como cosas dadas, y de atribuir a la filosofía la tarea de revelar y justificar el fundamento de la validez de los conceptos así formados. La filosofía toma así, respecto a las ciencias particulares, exactamente la misma posición que éstas respecto a la realidad empírica. Convirtiéndose así, para la filosofía, la constitución formalista de los conceptos de las ciencias particulares en un sustrato inmutable dado, se abandona definitivamente y sin esperanza toda posibilidad de poner en claro la cosificación que es la base de ese formalismo. El mundo cosificado aparece en adelante de manera definitiva —y se expresa filosóficamente, elevado a la

 segunda potencia, en el esclarecimiento «crítico»— como el único mundo posible, el único conceptualmente captable y comprensible y el único dado a nosotros, los hombres. Que esto suscite la trasfiguración, la resignación o la desesperanza, o bien se busque eventualmente un camino que lleve a la «vida» por la experiencia mística irracional, ello no hará cambiar absolutamente en nada la esencia de esta situación de hecho. Al limitarse a estudiar las «condiciones de posibilidad» de la validez de las formas en las que se manifiesta el ser que es el fundamento, el pensamiento burgués moderno se cierra la vía que conduce a una posición clara de los problemas, a las cuestiones que versan sobre el nacimiento y la desaparición, sobre la esencia real y el sustrato de esas formas. Su perspicacia se encuentra cada vez más en la situación de aquella «crítica» legendaria de las Indias que, frente a la antigua representación según la cual el mundo descansa sobre un elefante, lanzaba esta pregunta «crítica»: ¿sobre qué descansa el elefante? Y después de haber obtenido la respuesta de que el elefante descansa sobre una tortuga, la «crítica» quedó satisfecha. Está claro que si se hubiese hecho otra pregunta igualmente «crítica», todo lo más que se hubiera encontrado sería un tercer animal milagroso, pero no se hubiera encontrado la solución de la cuestión real.

II

LAS ANTINOMIAS DEL PENSAMIENTO BURGUÉS

De la estructura cosificada de la conciencia es de donde ha nacido la filosofía crítica moderna. En esta estructura es donde tienen su raíz los problemas específicos de esta filosofía en relación a la problemática de las filosofías anteriores. La filosofía griega constituye una excepción. Y esto tampoco fue un azar. Porque el fenómeno de la cosificación también ha representado su papel en la sociedad griega evolucionada. Pero, correspondiendo a un ser social totalmente diferente, la problemática y las soluciones de la filosofía antigua son cualitativamente diferentes de las de la filosofía moderna. Por tanto, es tan arbitrario —desde el punto de vista de una interpretación adecuada— imaginarse descubrir en Platón un precursor de Kant, tal como hace Natorp, por ejemplo, como proponerse, tal como hace Tomás de Aquino, edificar una filosofía basada en Aristóteles. Si bien ambas empresas han sido posibles —aunque de manera igualmente arbitraria e inadecuada—, ello se ha debido, por una parte, al uso que las épocas ulteriores suelen hacer de la herencia histórica trasmitida y que responde siempre a los fines propios de estas épocas.

Y por otra, esta doble interpretación se explica precisamente
por el hecho de que la filosofía griega ha conocido, ciertamente, los fenómenos de la cosificación, pero no los vivió como formas universales del conjunto del ser; por el hecho de que aquella filosofía tenía un pie en esta sociedad y el otro todavía en una sociedad de estructura «natural». Así, sus problemas pueden ser utilizados —aunque con ayuda de interpretaciones forzadas— por las dos orientaciones de la evolución.

1

¿En qué consiste esa diferencia fundamental? Kant formuló claramente esa diferencia en el Prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razon pura,* empleando la célebre expresión «revolución copernicana», revolución que debe realizarse en el problema del conocimiento: «Hasta ahora, se ha admitido que todo nuestro conocimiento debía conformarse a los objetos... Trátese por una vez de ver si no cumpliríamos mejor las tareas de la metafísica admitiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento...» En otras palabras, la filosofía moderna se plantea el problema siguiente: rechazar la idea de que el mundo es algo que ha surgido independientemente del sujeto cognoscente (que ha sido creado por Dios, por ejemplo), y concebirlo, por el contrario, como el *propio producto* del sujeto. Porque esta revolución que consiste en considerar el conocimiento racional como un producto del espíritu, no se debe a Kant, pues él no ha hecho más que sacar las consecuencias de manera más radical que sus predecesores. Marx menciona aquellas palabras de Vico, según el cual «la historia humana se distingue de la historia natural en que nosotros hemos hecho la una, pero no hemos hecho la otra».[1] Por vías diferentes de las de Vico, quien, en muchos aspectos, no fue comprendido y no tuvo influencia hasta una época posterior toda la filosofía moderna se ha planteado este problema. Después de la duda metódica y del *cogito ergo sum* de Descartes, pasando por Hobbes, Spinoza, Leibniz, la evolución sigue una línea directa cuyo motivo decisivo y rico en variaciones es la idea de que el objeto del conocimiento puede ser conocido por nosotros sólo por el hecho de que, y en la medida, en que es creado por nosotros mismos.[2] Los métodos de las matemáticas y de la geometría, el método de la construcción, de la creación del objeto partiendo de las condiciones formales de una objetividad en general, y después los métodos de la física matemática, se convierten así en guía y medida de la filosofía, del conocimiento del mundo como totalidad.

1 *El capital*, I, p. 336.
2 Ver: Tönnies, *Hobbes Leben und Lere* y sobre todo de Ernst Cassirer *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft desneueren Zeit.* Las constataciones de este libro, sobre las cuales volveremos a tratar, son valiosas para nosotros porque se han logrado partiendo de otro punto de vista y describen, no obstante, la misma evolución: la influencia del racionalismo matemático y científico «exacto» sobre el nacimiento del pensamiento moderno.

 La cuestión de saber por qué y con qué derecho el entendimiento humano conceptúa precisamente a tales sistemas de formas como su esencia propia (por oposición al carácter «dado», extraño, incognoscible de los contenidos de esas formas), es una cuestión que no se promueve. Se acepta la cosa como sobrentendida. Que esta aceptación se exprese (como en Berkeley o Hume) por escepticismo, por la duda respecto a la capacidad de «nuestro» conocimiento para alcanzar resultados universalmente valederos, o contrariamente (como en Spinoza o Leibniz), por una confianza ilimitada en la capacidad de esas formas para captar la esencia «verdadera» de todas las cosas, es algo de importancia secundaria. Porque aquí no se trata de esbozar —ni siquiera del modo más esquemático— una historia de la filosofía moderna, sino simplemente de descubrir, de manera indicativa, el *nexo* entre los problemas fundamentales de esta filosofía y el *fundamento ontológico* del cual se desprenden sus cuestiones y al cual ellas se esfuerzan por retornar comprendiéndolo. Ahora bien, el carácter de ese ser se revela por lo menos tan claramente en aquello que, para el pensamiento que ha crecido en este terreno, *no* constituye problema, como en aquel en que sí lo constituye y en la manera en que lo constituye; de todas maneras, es conveniente considerar éstos dos momentos en su interacción. Si se plantea así la cuestión, la equivalencia establecida ingenua y dogmáticamente (aun entre los filósofos «más críticos») entre el conocimiento racional, formal y matemático y por una parte el conocimiento en general, y por la otra «nuestro» conocimiento, se presenta como signo característico de toda esta época. Que ninguna de las dos equivalencias sea evidente en todas circunstancias, es lo que nos indica la mirada más superficial sobre la historia del pensamiento humano y, ante todo, sobre el nacimiento del pensamiento moderno, nacimiento en cuyo trascurso se libraron los combates intelectuales más encarnizados contra el pensamiento medieval, constituido de modo muy diferente, hasta que se impusieron realmente el nuevo método y la nueva concepción de la esencia del pensamiento. Ese combate no puede describirse aquí, claro está. De todos modos, se puede dar como sentado el que sus temas han sido la unificación de todos los fenómenos (en oposición, por ejemplo, a la separación medieval entre el mundo «sublunar» y el mundo «supralunar»), la exigencia de un nexo causal inmanente en oposición a las concepciones que buscaban el fundamento de los fenómenos y sus nexos fuera del nexo inmanente (astronomía contra astrología, etc.), la exigencia de aplicación de las categorías racionales matemáticas a la explicación de todos los fenómenos (en oposición a la filosofía cualitativa de la naturaleza, que tuvo un nuevo auge todavía durante el renacimiento —Böhme, Fludd, etc.— y constituía todavía el fundamento del método de Bacon). También se puede considerar como establecido el que toda esta evolución filosófica se efectuó en constante interacción con la evolución de las ciencias exactas, cuya evolución, a su vez, se halló en interacción fecunda con la técnica

en vías de racionalización constante, con la experiencia del trabajo en la producción.[1]

Estas interdependencias tienen una importancia decisiva para la cuestión que nosotros planteamos. Porque ha habido en las épocas más diversas y bajo las formas más diversas un «racionalismo», es decir, un sistema formal que, en su cohesión, estaba orientado hacia aquellos aspectos de los fenómenos que el entendimiento puede percibir y producir y por tanto puede dominar, prever, calcular. Pero intervienen diferencias fundamentales según *los materiales* a los que se aplica ese racionalismo, según *el papel* que se le asigna en el conjunto del sistema de los conocimientos y de los fines humanos. Lo que hay de nuevo en el racionalismo moderno, es que reivindica para sí —y esta reivindicación se acrecienta en el curso de la evolución— el haber descubierto el *principio* del nexo entre todos los fenómenos que se enfrentan a la vida del hombre en la naturaleza y en la sociedad. En cambio, todos los racionalismos anteriores no eran sino *sistemas parciales*. Los problemas «últimos» de la existencia humana permanecen dentro de una irracionalidad que escapa al entendimiento humano. Cuanto más ligado está semejante sistema racional parcial a esas cuestiones «últimas» de la existencia, más crudamente se revela su carácter simplemente parcial de auxiliar, que no capta la «esencia». Así ocurre, por ejemplo, con el método del ascetismo hindú,[2] que está racionalizado muy minuciosamente y calcula minuciosamente por adelantado todos los efectos, y cuya «racionalidad» reside en un nexo directo, inmediato, en el nexo del medio con el fin, con la experiencia vivida concerniente, más allá de todo entendimiento, a la esencia del mundo.

Vemos, pues, que no es lícito comprender el racionalismo de manera abstracta y formal, ni hacer de él, de este modo, un principio suprahistórico derivado de la esencia del pensamiento humano. Vemos, más bien, que la diferencia entre una forma que representa una categoría universal y una forma aplicada simplemente a la organización de sistemas parciales aislados con exactitud, es una diferencia *cualitativa*. En todo caso, la delimitación puramente formal de este tipo de pensamiento esclarece ya la correlación necesaria entre racionalidad e irracionalidad, la necesidad absoluta, para todo sistema racional formal, de chocar con un límite o una barrera de irracionalidad. Sin embargo, cuando

1 *El capital*, I, p. 451. Ver también Gottl, particularmente por oposición a la antigüedad. No hay que entender, pues, en forma extremada, abstractamente y no históricamente, el concepto de «racionalismo»; por el contrario, se debe determinar siempre exactamente el objeto (el sector de la vida) a que se aplica, y sobre todo los objetos a los que no se aplica.

2 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. La evolución de todas las «ciencias especializadas», en las Indias, revela una estructura correspondiente: técnica muy evolucionada en el detalle, sin relación con una totalidad racional, sin *tentativa* de emprender la racionalización del conjunto y la elevación de las categorías racionales al rango de categorías universales. La situación es la misma para el «racionalismo» del confucianismo. *Ibid.*

 el sistema racional —como en el ejemplo del ascetismo hindú— es pensado desde el principio y por su esencia como un sistema parcial, cuando el mundo de irracionalidad que lo rodea, que lo delimita (o sea, en este caso, por una parte la existencia humana terrestre y empírica, indigna de la racionalización, y por la otra, el más allá inaccesible a los conceptos racionales humanos, el mundo de la redención), está representado como independiente de él, como algo incondicionalmente inferior o superior, no surge ni el menor problema metodológico para el sistema racional, puesto que es un medio para alcanzar un fin no racional. La cuestión es ya muy diferente si el racionalismo reivindica la representación del método universal para el conocimiento del conjunto del ser. En este caso, la cuestión de la correlación necesaria con el principio irracional adquiere una importancia decisiva, disolvente y desintegrante para todo el sistema. Este es el caso del racionalismo (burgués) moderno.

Donde esta problemática aparece con más claridad, es en la significación curiosa, múltiple y cambiante que reviste para el sistema el concepto, indispensable, de cosa en sí de Kant. Muy a menudo se ha tratado de probar que la cosa en sí cumple en el sistema de Kant funciones totalmente diferentes unas de otras. Lo que tienen de común estas funciones diferentes pueden encontrarse en el hecho de que cada una representa un límite o una barrera a la facultad «humana» de conocer, abstracta y formalmente racionalista. Sin embargo, esos límites y esas barreras particulares parecen ser tan diferentes entre sí que su unificación bajo el concepto —abstracto, por cierto, y negativo— de cosa en sí no se hace realmente comprensible sino cuando se hace evidente que el fundamento decisivo, en último análisis, de esos límites y de esas barreras que se oponen a la facultad «humana» de conocer es no obstante, a pesar de la multiplicidad de sus efectos, un fundamento unitario. Brevemente, estos problemas se reducen a dos grandes complejos que son —en apariencia— totalmente independientes uno del otro e incluso opuestos: primeramente, el problema del material (en el sentido lógico y metodológico), la cuestión del *contenido* de esas formas con las cuales «nosotros» conocemos el mundo y podemos conocerlo porque nosotros mismos lo hemos creado; en segundo lugar, el problema de la totalidad y el de la sustancia final del conocimiento, la cuestión de los objetos «finales» del conocimiento, únicos objetos cuya captación concluye los diversos sistemas parciales formando con ellos una totalidad, un sistema del mundo completamente comprendido. Sabemos que la *Crítica de la razón pura* niega decididamente la posibilidad de dar respuesta al segundo grupo de cuestiones, sabemos que en la «Dialéctica trascendental» trata incluso de eliminarlas del saber como cuestiones falsamente planteadas.[1] No hay necesidad de explicar más amplia-

[1] Kant termina aquí la filosofía del siglo XVIII. En la misma dirección se mueven tanto la evolución que va de Locke a Berkeley y a Hume como la del materialismo francés. Cae fuera del marco de nuestro trabajo el esbozar

mente que la dialéctica trascendental gira siempre en torno a la cuestión de la totalidad. Dios, el alma, etc., no son sino expresiones mitológicamente conceptuales para el sujeto unitario, o para el objeto unitario, de la totalidad de los objetos del conocimiento pensado como cosa acabada (y completamente conocida). La dialéctica trascendental, con su separación radical entre los fenómenos y los naúmenos, rechaza toda pretensión de «nuestra» razón al conocimiento del segundo grupo de objetos. Se les considera como cosas en sí en contraposición a los fenómenos cognoscibles.

Parece que el primer grupo de cuestiones, el problema de los contenidos de las formas, no tuviera nada que ver con estas cuestiones, sobre todo en la versión que da a veces Kant, y según la cual «la facultad de intuición sensible (que proporciona los contenidos a las formas del entendimiento) no es, propiamente hablando, más que una receptividad, una capacidad de ser afectado de cierta manera por representaciones... La causa no sensible de estas representaciones es enteramente desconocida para nosotros y no podemos, por tanto, intuirla como objeto... Sin embargo, podemos denominar a la causa puramente inteligible de los fenómenos en general el objeto trascendental, simplemente para tener algo que corresponda a la sensibilidad como receptividad». Ahora bien, se dice de este objeto «que está dado en sí mismo antes de toda experiencia.»[1] Sin embargo, el problema del contenido de los conceptos va mucho más allá que el de la sensibilidad, aunque no hay que negar (como suelen hacerlo ciertos kantianos particularmente «críticos», particularmente distinguidos) la estrecha relación existente entre estos dos problemas. Porque la irracionalidad, la imposibilidad, para el racionalismo, de desligar racionalmente el contenido de los conceptos, problema que, como veremos en seguida, es el problema general de la lógica moderna, aparece de la manera más cruda en la cuestión de la relación entre el contenido sensible y la forma racional y calculadora del entendimiento. Mientras que la irracionalidad de otros contenidos es una irracionalidad relativa y de posición, la existencia *(Dasein)*, el ser-así *(Sosein)* de los contenidos sensibles sigue siendo un dato inextricable.[2] Pero si el problema de la irracionalidad desemboca en el problema de la impenetrabilidad de todo dato por los conceptos del entendimiento, en el problema de la imposibilidad de ser derivado de los conceptos del entendimiento, entonces este aspecto de la cuestión de la cosa en sí que, a primera vista, parecía aproximarse al problema

las etapas particulares de las diversas direcciones y las divergencias decisivas existentes entre estas últimas.

1 *Crítica de la razón pura.*

2 Feuerbach ligó el problema de la trascendencia absoluta de la sensibilidad en relación al entendimiento con la contradicción inherente a la existencia de Dios. «La prueba de la existencia de Dios rebasa los límites de la razón; cierto, pero en el mismo sentido en que la visión, el oído, el olfato, rebasan los límites de la razón.» *La esencia del cristianismo.* Ver en la obra citada de Cassirer pensamientos semejantes de Kant y Hume.

 metafísico de la relación entre el «espíritu» y la «materia», toma un carácter completamente diferente, decisivo en el plano lógico y metodológico, sistemático y teórico.[1] La cuestión se plantea entonces así: los hechos empíricos (ya sean puramente «sensibles» o ya constituya su carácter sensible simplemente el último sustrato material de su esencia de «hechos») ¿deben ser tomados como «datos» en su facticidad, o bien este carácter de dato se disuelve en formas racionales, es decir, puede ser pensado como producido por «nuestro» entendimiento? Pero entonces la cuestión se amplía tornándose en cuestión decisiva de la posibilidad del sistema en general.

Kant imprimió este giro al problema con toda claridad. Cuando subraya en diversas ocasiones que la razón pura no está en condiciones de efectuar el menor salto sintético y constitutivo del objeto, que sus principios, por tanto, no pueden ser adquiridos «directamente partiendo de conceptos, sino siempre indirectamente por la vinculación de estos conceptos con algo enteramente contingente, a saber, la experiencia *posible*»; cuando esta idea de la «contingencia inteligible», no sólo de los elementos de la experiencia posible, sino también de todas las leyes que los rigen, es elevada, en la *Crítica del juicio*, al rango de problema central de la sistematización, vemos, por una parte, que las dos funciones limitadoras, en apariencia totalmente diferentes, de la cosa en sí (incaptabilidad de la totalidad partiendo de los conceptos formados en los sistemas racionales parciales e irracionalidad de los contenidos particulares de los conceptos), no representan sino dos aspectos de un mismo y único problema y, por otra parte, que este problema es efectivamente la cuestión central de un pensamiento que se propone dar a las categorías racionales una significación universal. Por tanto, el racionalismo como método universal engendra necesariamente la exigencia del sistema, pero al mismo tiempo la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de un sistema universal; dicho de otro modo, la cuestión del sistema, si se plantea concientemente, muestra la imposibilidad de satisfacer la exigencia así planteada.[2] Porque el sistema en el sentido del racionalismo —pues un sistema en otro sentido sería una contradicción en sí— no puede ser otra cosa que se-

1 La formulación más clara de este problema se encuentra en Lask: «Para la subjetividad (o sea, para la subjetividad lógica del acto de juzgar), la categoría en la cual la forma lógica en general se diferencia cuando se trata de captar por medio de categorías cualquier material particular determinado —o, dicho de otro modo, el material particular que constituye en todos sitios el dominio material de las categorías particulares— no es evidente, sino que, por el contrario, constituye la finalidad de sus investigaciones.» *Die Lehre vom Urteil.*

2 No se puede discutir aquí la cuestión de que ni la filosofía griega (con excepción, sin duda, de pensadores totalmente tardíos, como Proclus) ni la de la edad media hayan conocido sistemas en el sentido en que nosotros lo entendemos; solamente la interpretación moderna los introdujo en la filosofía. El problema del sistema surge en la época moderna, con Descartes y Spinoza, y se convierte cada vez más, a partir de Leibniz y de Kant, en una exigencia metodológica conciente.

mejante coordinación, o más bien una supraordenación y una subordinación de los diversos sistemas parciales de las formas (y en el interior de estos sistemas parciales, de las formas particulares), donde estas correlaciones pueden siempre ser pensadas como «necesarias», es decir, como claras partiendo de las formas mismas, o al menos partiendo del principio de constitución de las formas, como «producidas» por ellas; donde, por tanto, al plantear correctamente el principio —tendencialmente— se plantea todo el sistema determinado por aquél, donde las consecuencias están contenidas en el principio y pueden, partiendo de él, ser previstas y calculadas. El desarrollo real del conjunto de las consecuencias puede muy bien parecer un «proceso infinito», sin embargo, esta limitación significa únicamente que no somos capaces de abarcar con una sola mirada el sistema en su totalidad desplegada; esta restricción no hace cambiar en nada el *principio* de la sistematización.[1] Esta idea del sistema es la única que permite comprender por qué las matemáticas puras y aplicadas han representado constantemente para toda la filosofía moderna el papel de modelo metodológico y guía. Porque la relación metodológica entre sus axiomas, los sistemas parciales y los resultados desarrollados partiendo de ellos, corresponde exactamente a la exigencia que el sistema del racionalismo se plantea a sí mismo: la exigencia de que cada momento particular del sistema pueda ser producido, previsto y calculado exactamente partiendo de su principio fundamental.

Es claro que este principio de la sistematización no puede conciliarse con el reconocimiento de cualquier «efectividad» *(Tatsächlichkeit)*, de un «contenido» que no pueda —por principio— derivarse del principio de la puesta en forma y tenga que aceptarse, por consiguiente, tal cual es como facticidad *(Faktizität)*. Ahora bien, la grandeza, lo paradójico y lo trágico de la filosofía clásica alemana consiste en que no hace desaparecer —todavía como Spinoza— todo dato, como si fuera inexistente, detrás de la arquitectura monumental de las formas racionales creadas por el entendimiento, sino que, por el contrario, mantiene en el concepto el carácter irracional de dato inherente al contenido de ese concepto, y se esfuerza, no obstante, por erigir el sistema, superando esa constatación. Pero ya se ve claramente, partiendo de lo que se ha expuesto hasta aquí, lo que significa el dato para el sistema del racionalismo: es imposible que el dato se deje así en su existencia y en su ser, porque entonces sigue siendo «contingente» de manera insuperable. Es preciso que se incorpore íntegramente al sistema racional de los conceptos del entendimiento. A primera vista parece que se trata de un dilema completamente insoluble. Porque, o bien el contenido «irracional» se disuelve íntegramente en el sistema de conceptos, o sea, éste es

[1] La idea del «entendimiento infinito», de la intuición intelectual, sirve en parte para resolver esta dificultad en el plano de la teoría del conocimiento. Pero ya Kant vislumbró con toda claridad que este problema remite al problema que hay que tratar ahora.

un sistema cerrado y debe construirse de modo que pueda aplicarse a todo, como si no hubiese irracionalidad del contenido, del dato (todo lo más como tarea, en el sentido indicado más arriba); entonces el pensamiento cae al nivel del racionalismo dogmático ingenuo: de cualquier manera, considera como no existente a la simple facticidad del contenido irracional del concepto (aun si esta metafísica se cubre con la fórmula que dice que este carácter de contenido no tiene gran «importancia» para el conocimiento). O bien el sistema está obligado a reconocer que el dato, el contenido, la materia, penetran hasta la puesta en forma, hasta la estructura de las formas, hasta la relación de las formas entre sí, *penetran, pues, hasta la estructura del propio sistema de manera determinante:*[1] así, es preciso reconocer al sistema como sistema; el sistema no es más que un registro lo más completo posible, una descripción lo mejor ordenada posible de hechos cuya cohesión, sin embargo, ya no es racional, ya no puede sistematizarse, ni siquiera siendo racionales y conformes al entendimiento las formas de sus elementos.[2]

Sin embargo, sería superficial permanecer en este dilema abstracto, y la filosofía clásica no lo ha hecho así ni un solo instante. Llevando al paroxismo la oposición lógica entre forma y contenido, donde se encuentran y se cruzan todas las oposiciones fundamentales de la filosofía, manteniéndola como oposición y tratando, no obstante, de superarla sistemáticamente, la filosofía clásica pudo rebasar a sus predecesores y plantear los fundamentos metodológicos del método dialéctico. Su perseverancia en construir un sistema racional, a pesar de la irracionalidad, claramente reconocida y sostenida como tal, del contenido del concepto (del dato), tenía por fuerza que actuar metodológicamente en el sentido de una relativación dinámica de estas oposiciones. También aquí, a decir verdad, fue precedida por las matemáticas modernas como modelo metodológico. Los sistemas influídos por las matemáticas (en particular el de Leibniz) consideran la irracionalidad del dato como una *tarea*. Efectivamente, para el método de las matemáticas, toda irracionalidad del contenido preexistente aparece solamente como una incitación a remodelar el sistema de formas con el cual se han creado hasta entonces las correlaciones, a cambiar su sentido de tal manera que el contenido que, a primera vista, aparecía como «dato», aparezca en adelante también como «producto», de tal modo que la facticidad se resuelva en necesidad. Por grande que sea el progreso que significa esta concepción de la realidad en comparación con el período dogmático (de la «santa matemática»), hay que darse cuenta que el método matemático trata de un concepto de la irra-

1 De nuevo es Lask el más claro y diáfano. Ver: *Logik der Philosophie.* Pero tampoco él saca todas las consecuencias de sus constataciones, especialmente las de la imposibilidad de principio del sistema racional.

2 Recuérdese el método fenomenológico de Husserl, en el que, en último análisis, todo el dominio de la lógica se trasforma en una «facticidad» de nivel más elevado. El propio Husserl denomina a este método un método puramente descriptivo. Ver: *Ideas directrices para una fenomenología pura.*

cionalidad ya adaptado metodológicamente a sus exigencias metodológicas y ya hecho homogéneo a éstas (y de un concepto semejante de la facticidad y del ser, concepto a su vez mediatizado por el primero). Por supuesto, la irracionalidad (de posición) del contenido del concepto todavía subsiste aquí, pero está situada desde el principio —por el método, por el modo como está planteada— como dependiente, en la medida de lo posible, de la pura posición y, por tanto, como susceptible de ser relativizada.[1]

Lo que se encuentra así es el modelo metodológico simplemente, y no el método propiamente. Porque está claro que la irracionalidad del ser (como totalidad y como sustrato material «último» de las formas), la irracionalidad de la materia, es cualitativamente diferente de la irracionalidad de esa materia que se podría denominar inteligible, como lo hace Maimon. Esto no podía impedir, claro está, a la filosofía el intento de dominar también esta materia con sus formas, según el modelo del método matemático (método de construcción, de producción). No hay que olvidar, sin embargo, que esta «producción» ininterrumpida del contenido tiene una significación muy diferente para la materia del ser de la que tiene para el mundo de las matemáticas basado enteramente en la construcción; no hay que olvidar que la «producción» no puede significar aquí más que la *posibilidad de comprender* los hechos conforme al entendimiento, mientras que, en las matemáticas producción y posibilidad de comprender coinciden totalmente. De todos los representantes de la filosofía clásica, fue Fichte quien, a mediados de su vida, comprendió con más nitidez y formuló con más claridad este problema. Se trata, dice él, «de la proyección absoluta de un objeto, *de cuyo nacimiento no se puede dar ninguna explicación*, en el que, por tanto, *hay una oscuridad y un vacío entre la proyección y lo proyectado;* como lo he expresado yo de una manera un poco escolástico pero, creo yo, caracterizándolo bien: la *projectio per hiatum irrationalem*».[2]

Esta problemática es lo único que permite comprender la divergencia de los caminos tomados por la filosofía moderna y las épocas más importantes de su evolución. Antes de esta doctrina de la irracionalidad, era la época del «dogmatismo» filosófico o —en términos de historia social— la época en que el pensa-

1 Esta tendencia fundamental de la filosofía de Leibniz toma una forma acabada en la filosofía de Maimon, como disolución del problema de la cosa en sí y de la «contingencia inteligible»; esto tuvo una influencia decisiva sobre Fichte y, a través de él, sobre la evolución ulterior. El problema de la irracionalidad en las matemáticas se halla tratado de la manera más penetrante en el ensayo de Rickert *Das Eine, die Einheit und das Eins; in Logos*, II, I.

2 *La doctrina de la ciencia*, de 1804, XV Lección. *Subrayado del autor*. Todavía se plantea de esta manera la cuestión —más o menos claramente— en la filosofía «crítica» ulterior. Windelband es quien la expresa más claramente, cuando define al ser como «independencia del contenido respecto de la forma». Quienes lo han objetado no han hecho más que embrollar su paradoja, sin resolver el problema que contiene.

 miento de la clase burguesa planteaba ingenuamente sus formas de pensamiento. las formas con las cuales tenía necesariamente que concebir el mundo, conforme a su ser social, como equivalentes a la realidad, al ser. La aceptación incondicional de este problema, la renuncia a superarlo, llevan directamente a las diversas formas de la doctrina de la ficción: rechazar toda «metafísica» (en el sentido de la ciencia del ser), fijarse como objetivo comprender los fenómenos de sectores parciales, particulares y exactamente especializados, con ayuda de sistemas parciales, abstractos y calculadores que se les adapten exactamente, sin tratar siquiera —más bien rechazando esta empresa como «no científica»— de dominar de manera unitaria, partiendo de ahí, la totalidad del saber posible. Esta renuncia se expresa claramente en ciertas orientaciones (Mach y Avenarius, Poincaré, Vaihinger, etc.); en otras muchas aparece en forma velada. Pero no hay que olvidar que el nacimiento de las ciencias particulares, separadas exactamente entre sí, especializadas, totalmente independientes unas de otras tanto por su objeto como por su método, significa ya —como hemos demostrado al final de la primera parte— el reconocimiento del carácter insoluble de este problema; cada ciencia particular saca su «exactitud» precisamente de esta fuente. Ella deja descansar en sí mismo, en una irracionalidad virgen («no creada», «dada»), el sustrato material que es su fundamento último, para poder operar, sin obstáculos, en un mundo cerrado —vuelto metodológicamente puro— con categorías del entendimiento cuya aplicación no suscite ningún problema y las cuales ya no se aplican, claro está, al sustrato realmente material (ni siquiera de la ciencia particular) sino a una materia «inteligible». Y la filosofía —concientemente— no toca a este trabajo de las ciencias particulares. Es más, considera esta renuncia como un progreso crítico. Su papel se limita así al estudio de las condiciones formales de validez de las ciencias particulares, a las cuales no toca ni corrige. Y el problema que estas ciencias dejan de lado, tampoco puede encontrar solución en la filosofía; *aún más, no puede plantearse en la filosofía.* Cuando ésta se remonta a las presuposiciones estructurales de la relación entre forma y contenido, o bien trasfigura el método «matematizante» de las ciencias particulares en método de la filosofía (escuela de Marburgo),[1] o bien desprende la irracionalidad del contenido material, en el sentido lógico, como hecho *último* (Windelband, Rickert, Lask). En los dos casos, con toda tentativa de sistematización, el problema insoluble de la irracionalidad se abre camino, no obstante, a través del problema de la totalidad. El horizonte que abarca la totalidad aquí creada y susceptible de ser creada, es, en el mejor de los casos, la cultura (es decir, la cultura de la sociedad burguesa) como algo que no puede ser

[1] Este no es el lugar para la crítica de las orientaciones filosóficas particulares. Sólo como ejemplo de la justeza de este esbozo señalo aquí la recaída al nivel del derecho natural (metodológicamente precrítico), el cual, en su esencia, si no en la terminología, puede observarse en Cohen y en Stammler, quien se acerca a la escuela de Marburgo.

derivado, que debe aceptarse tal como es, como «facticidad» en el sentido de la filosofía clásica.[1]

Se rebasaría ampliamente el marco de este trabajo si se estudiasen a fondo las diversas formas de esta renuncia a comprender la realidad como totalidad y como ser. Sólo se ha tratado de mostrar el punto donde se impone filosóficamente en el pensamiento de la sociedad burguesa esa doble tendencia de su evolución: ella domina en proporción creciente los detalles de su existencia social y los somete a las formas de sus necesidades, pero al mismo tiempo ella pierde —en proporción también creciente— la posibilidad de dominar en el pensamiento a la sociedad como totalidad, y, por eso mismo, pierde también su vocación de dirigirla. La filosofía clásica alemana señala una transición original en esta evolución: nace en una etapa de la evolución de la clase en la que este proceso está ya tan avanzado que todos estos problemas pueden hacerse concientes como problemas; pero, al mismo tiempo, nace en un medio en el que ellos no pueden llegar a la conciencia sino como problemas de puro pensamiento, puramente filosóficos. Por una parte, es cierto que eso impide ver los problemas concretos de la situación histórica y el medio concreto de salir de ellos, pero, por otra parte, permite a la filosofía clásica pensar a fondo y hasta el fin —en cuanto problemas filosóficos— los problemas últimos y más profundos de la evolución de la sociedad burguesa, permite llevar —en el pensamiento— la evolución de la clase hasta su término, permite llevar hasta el paroxismo —en el pensamiento— al conjunto de las paradojas de su situación y percibir así, al menos como problema, el punto donde se revela como metodológicamente necesario el rebasamiento de esta etapa histórica en la evolución de la humanidad.

2

Cierto que esa limitación del problema al plano del pensamiento puro, limitación a la cual la filosofía clásica debe su riqueza, su profundidad, su audacia y su fecundidad para el futuro del pensamiento, es al mismo tiempo una barrera insuperable, aun en el plano del pensamiento puro. Dicho de otro modo, la filosofía clásica, que ha disipado despiadadamente todas las ilusiones metafísicas de la época precedente, debía proceder necesariamente, respecto a algunos de sus propios presupuestos, con la misma ausencia de crítica, tan metafísica y dogmáticamente como sus predecesores. Hemos hecho alusión ya a ese punto: la aceptación dogmática del modo de conocimiento racional y formalista como única manera posible (o, para emplear el giro más crítico, único posible para «nosotros») de captar la realidad, por oposición al dato

[1] El carácter puramente formal que atribuye Rickert, uno de los representantes más consecuentes de esta orientación, a los valores culturales que fundamentan metodológicamente a la ciencia de la historia, viene a aclarar esta situación. Ver, sobre esto, nuestra tercera parte.

 extraño a «nosotros» que son los hechos. La grandiosa concepción según la cual el pensamiento no puede comprender sino lo que él mismo produce tropezó, como hemos mostrado, con la barrera insuperable del dato, de la cosa en sí, en su esfuerzo por dominar la totalidad del mundo como autoproducción. Si no se quería renunciar a captar la totalidad, se debía tomar el camino de la interioridad. Se debía tratar de descubrir un sujeto del pensamiento cuya existencia *(Dasein)* pudiera ser pensada —sin *hiatus irrationalis*, sin el más allá de la cosa en sí— como su propio producto. El dogmatismo a que se ha hecho alusión ha venido a ser así una guía y una fuente de extravío a la vez. Una guía, porque lleva al pensamiento a rebasar la simple aceptación de la realidad dada, la simple reflexión, las condiciones de su posibilidad de ser pensamiento, y lo lleva a orientarse hacia una superación de la *simple contemplación*, de la simple intuición. Una fuente de extravío, porque ese mismo dogmatismo ha impedido descubrir el principio verdaderamente opuesto que supera realmente la contemplación, el principio *práctico*. (Se verá muy pronto, en esta exposición, que *precisamente por esa razón* el dato reaparece sin cesar en esta problemática de manera irracional, como no superado.)

En su última obra lógica importante, Fichte formulaba como sigue esta situación de donde la filosofía debe necesariamente partir: «Hemos penetrado todo el saber efectivo en su forma», hasta el «es», como necesario, a condición de que hay allí un fenómeno, lo que debe ser sin duda para el pensamiento el presupuesto absoluto y a propósito del cual la duda no puede ser obviada sino por la intuición efectiva misma. Con la simple distinción de que para una de las partes del hecho, la egoidad, penetramos la ley determinada y cualitativa en su contenido, mientras que para el contenido *efectivo* de esa intuición de sí no penetramos justamente sino esto, a saber: que es necesario que haya allí uno, pero que no tenemos ley según la cual habría precisamente ese contenido, y al mismo tiempo vemos con claridad que no puede haber allí una ley tal y que, por tanto, la ley cualitativa para esta determinación es precisamente la ausencia de ley. Y si lo que es necesario es llamado *a priori*, hemos penetrado en ese sentido *a priori* toda la facticidad y aun la experiencia, porque la hemos deducido como no deductible.[1] Para nuestro problema lo que importa aquí es que el sujeto del conocimiento, la egoidad, debe ser discernido como conocido en su contenido también, y por consecuencia como punto de partida y como guía metodológica. Así nace para la filosofía, de manera completamente general, la tendencia a una concepción en que el sujeto puede ser pensado como productor de la totalidad de los contenidos. Y de manera completamente general también, muy programática, surge entonces la exigencia siguiente: descubrir y mostrar un nivel de la objetividad, de la posición de los objetos, en que la dualidad del sujeto y el objeto

[1] *Lógica trascendental*, XXIII Lección. Para los lectores no versados en la terminología de la filosofía clásica, precisamos que el concepto fichtiano del yo no tiene nada en común con el yo empírico.

(la dualidad del pensamiento y el ser no es sino un caso particular de esta estructura) sea superada, en que sujeto y objeto coincidan, sean idénticos. Naturalmente que los grandes representantes de la filosofía clásica eran demasiado perspicaces y críticos para no ver, en el plano empírico, la dualidad del sujeto y el objeto; más aún, es en esa estructura dividida donde han advertido la estructura fundamental de la objetividad empírica. La exigencia, el programa, apuntaba más bien a descubrir ese foco de unidad a partir del cual se hacía comprensible esta dualidad del sujeto y el objeto en la empiria, dicho de otra manera, la forma de objetividad de la empiria, se haría comprensible, deducida, «producida». En oposición a la aceptación dogmática de una realidad simplemente dada y extraña al sujeto nace la exigencia de comprender, a partir del sujeto-objeto idéntico, todo dato como producto de ese sujeto-objeto idéntico, toda dualidad como caso particular derivado de esa unidad primitiva.

Ahora bien, esa unidad es *actividad*. Después de que Kant haya tratado ya de mostrar en la *Critica de la razón práctica* —a menudo mal comprendida en el plano metodológico y falsamente opuesta a la *Crítica de la razón pura*— que los obstáculos teóricamente (contemplativamente) insuperable pueden ser superados en la práctica, Fichte pondrá la práctica, el actuar, la actividad, en el centro metodológico del conjunto de la filosofía unificada: «No es, pues, del todo indiferente, como algunos lo creen, que la filosofía parta de un hecho o de un acto (es decir, de la actividad pura, que no presupone objeto, sino que lo crea ella misma, y en que, después, la *acción se convierte inmediatamente en acto)*. Si parte de un hecho, se sitúa así en el mundo del ser y la finitud, y le será difícil encontrar, a partir de ese mundo, el camino de lo infinito y lo suprasensible; si parte del acto, está justamente en el punto en que los dos mundos se unen y a partir del cual la filosofía puede abarcarlos con una sola mirada».[1]

Se trata, pues, de mostrar el sujeto del «acto» y, partiendo de su identidad con su objeto, comprender todas las formas dualistas del sujeto-objeto como derivadas de ese «acto», como sus productos. Aquí se repite, sin embargo, a un nivel filosóficamente más elevado, la imposibilidad de resolver la cuestión planteada por la filosofía clásica alemana. En efecto, desde el momento en que surge la cuestión de la *esencia concreta* de ese sujeto-objeto idéntico, el pensamiento se coloca frente al dilema siguiente: por un lado, no es sino en el acto ético, en la relación del sujeto (individual) —actuando moralmente— consigo mismo donde puede ser descubierta real y concretamente esa estructura de la conciencia, esa relación con su objeto; por otro, la dualidad infranqueable entre la forma autoproducida pero puramente vuelta hacia el interior (forma de la máxima ética en Kant) y la realidad extraña al entendimiento y al sentido, el dato, la experiencia, se

1 Segunda introducción a la *Doctrina de la ciencia*. La terminología de Fichte, cambiante de una obra a otra, no debe ocultar que se trata siempre, *en realidad*, del mismo *problema*.

 impone de manera aún más abrupta a la conciencia ética del individuo actuante que al sujeto contemplativo del conocimiento.

Se sabe que Kant ha quedado en el nivel de la interpretación filosófica crítica de los hechos éticos en la conciencia individual. Ello ha tenido como consecuencia, en primer lugar, que ese hecho se ha metamorfoseado en una simple facticidad,[1] hallada y no pudiendo ser pensada ya como «producida»; en segundo lugar, que la «contingencia inteligible» del «mundo exterior» sometido a las leyes de la naturaleza ha sido acrecentada aún por ésta. El dilema de la libertad y la necesidad, del voluntarismo y el fatalismo, en lugar de ser resuelto concreta y realmente, ha sido conducido por una vía metodológica secundaria: es decir, la necesidad implacable de las leyes es mantenida para el «mundo exterior» para la naturaleza,[2] y la libertad, la autonomía, que debe ser fundada por el descubrimiento de la esfera ética, se reduce a la libertad del *punto de vista en la apreciación* de los hechos interiores, cuyos fundamentos y consecuencias, aun en lo que concierne a sus elementos sicológicos constitutivos, están íntegramente sometidos al mecanismo fatalista de la necesidad objetiva.[3] La tercera consecuencia de ello es que la dualidad del fenómeno y la esencia (que coincide en Kant con la de la necesidad y la libertad), en lugar de ser superada, en lugar de ayudar, en su unidad restablecida, a fundar la unidad del mundo, es trasportada al sujeto mismo; el sujeto es dividido también en fenómeno y noúmeno, y la dualidad irresuelta, insoluble y eternizada en su carácter insoluble, de la libertad y la necesidad penetra hasta en su estructura más íntima. En cuarto lugar, la ética así fundada viene a ser, por consiguiente, *puramente formal, vacía de todo contenido*. Puesto que todos los contenidos que nos son dados pertenecen al mundo de la naturaleza y, en consecuencia, están sometidos incondicionalmente a las leyes objetivas del mundo fenoménico, la validez de las normas prácticas no puede referirse sino a las formas de la acción interior en general. Desde el momento en que esta ética trata de concretarse, es decir, de poner su validez a prueba de problemas concretos particulares, está obligada a *tomar prestados* los contenidos determinados de las acciones particulares del mundo de los fenómenos, de los sistemas de conceptos que elaboran esos fenómenos y quedan manchados de su «contingencia». El principio de la producción fracasa desde el momento en que es necesario producir a partir de él el primer contenido concreto. Y la ética de Kant no puede en modo alguno hurtarse a esa tentativa. A decir verdad, intenta encontrar —al menos negativamente— en el principio de no contradicción ese principio formal al mismo tiempo determinador y productor de contenido. Toda acción contraria a las normas éticas encerraría en sí misma una contradicción; correspondería, por ejemplo, a la

[1] Cf. *Crítica de la razón práctica.*

[2] «Ahora bien, la naturaleza es, para el entendimiento común, la existencia de las cosas sometidas a leyes.» *Ibid.*

[3] *Ibid.*

esencia de un depósito no ser incautado, etc. Hegel, sin embargo, preguntaba ya con razón: «Si no hubiera depósito en lo absoluto, ¿qué contradicción habría allí? Si no hay depósito, esto contradiría otras determinaciones necesarias; igual que la existencia de un depósito estará ligada a otras determinaciones necesarias y será así necesaria ella misma. Pero no se deben invocar otros fines y otras razones materiales: la forma inmediata del concepto debe decidir acerca de la justeza de una u otra de las dos hipótesis. Pero, para la forma, cada una de las determinaciones opuestas son equivalentes: ambas pueden ser comprendidas como cualidad y esta comprensión puede expresarse como ley».[1]

La problemática ética de Kant nos remite así al problema *metodológico*, siempre insuperable, de la cosa en sí. Hemos definido ya el aspecto filosóficamente significativo, el aspecto metodológico de ese problema, como problema de la relación entre forma y contenido, como problema de la irreductibilidad de la factibilidad, como problema de la irracionalidad de la materia. La ética formal de Kant, hecha a medida de la conciencia individual, puede, es cierto, abrir una perspectiva metafísica para la solución del problema de la cosa en sí, haciendo aparecer en el horizonte, en forma de postulados de la razón práctica, todos los conceptos, descompuestos por la dialéctica trascendental, de un mundo comprendido como totalidad; sin embargo, la tentativa de solución subjetiva y práctica queda metodológicamente encerrada en los mismos límites que la problemática objetiva y contemplativa de la crítica de la razón.

Así se aclara para nosotros un nuevo y significativo aspecto estructural de ese conjunto de problemas: para superar la irracionalidad en el problema de la cosa en sí no basta tratar de superar la actitud contemplativa; parece —al plantear la cuestión de manera más concreta— que la esencia de la práctica reside en la supresión de la *indiferencia de la forma respecto al contenido*, indiferencia en que se refleja metodológicamente el problema de la cosa en sí. El principio de la práctica, como principio de la filosofía, no es, pues, hallado realmente sino cuando se indica al mismo tiempo un concepto de forma cuya validez no tenga ya como fundamento y condición metodológica esa pureza con relación a toda determinación de contenido, esa pura racionalidad. El principio de la práctica debe, pues, como principio de trasformación de la realidad, ser hecho a la medida del sustrato material y concreto de la acción, para poder actuar sobre él cuando entra en vigor.

Sólo esta manera de plantear la cuestión permite, de un lado, la separación clara entre la actitud intuitiva, teórica, contemplativa, y la praxis, y de otro permite también comprender cómo esas dos

[1] *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*, *Werke*, I, pp. 352-353. Cfr. *Ibid.*, p. 351. Asimismo: «Pues ella es la atracción absoluta de toda materia de la voluntad; todo contenido plantea una heteronomía del libre arbitrio.» O bien, de manera aún más clara, en la *Fenomenología del espíritu:* «Pues el deber puro es... simplemente indiferente a todo contenido». *Werke*, II, p. 485.

 especies de actitud se relacionan entre sí y cómo se ha podido intentar resolver las antinomias de la contemplación con ayuda del principio práctico. Teoría y praxis se relacionan efectivamente con los mismos objetos, pues todo objeto es dado como conjunto indisoluble de forma y contenido. Sin embargo, la diversidad de las actitudes del sujeto orienta la práctica hacia lo que hay de cualitativamente único, hacia el contenido, hacia el sustrato material de cada objeto. Ahora bien, la contemplación teórica —como hemos tratado de mostrarlo— nos aparta de ese sustrato material. Pues la clarificación teórica y el dominio teórico del objeto alcanzan su cima precisamente cuando hacen resaltar cada vez más claramente los elementos formales, desasidos de todo contenido (de toda «facticidad contingente»). En tanto el pensamiento procede «ingenuamente», es decir, en tanto cree poder extraer los contenidos a partir de las formas mismas y atribuirles de esta manera funciones metafísicas activas, o bien en tanto interpreta lo material extraño a las formas —de manera igualmente metafísica— como inexistente, ese problema no surge. La praxis aparece enteramente subordinada a la teoría y la contemplación.[1] Sin embargo, desde el momento que este lazo indisoluble entre la actitud contemplativa del sujeto y el carácter puramente formal del conocimiento se hace conciente, es necesario ora renunciar a resolver el problema de la irracionalidad (cuestión de contenido, del dato, etc.), ora buscar la solución en dirección de la praxis.

Es también en Kant donde esta tendencia halla su formulación más clara. Cuando Kant dice que «el ser no es manifiestamente un predicado real, es decir, el concepto de algo que podría añadirse al concepto de una cosa»,[2] expresa esa tendencia y todas sus consecuencias con tal fuerza, que se ve obligado a plantear, como la sola otra perspectiva posible fuera de su doctrina de la estructura conceptual, la dialéctica de los conceptos en movimiento. «Pues si no existiese en el concepto lo mismo que yo he pensado, sino más, y yo podría decir que es precisamente el objeto de mi concepto lo que existe». Ha escapado, tanto al mismo Kant como a los críticos de su crítica de la prueba ontológica, que Kant describe así —de una manera evidentemente negativa y deformada, resultado del punto de vista de la pura contemplación— la estructura de la verdadera praxis como superación de las antinomias del concepto del ser. Acabamos de mostrar que, pese a todos sus esfuerzos en sentido inverso, su moral nos lleva a los límites de la contemplación abstrayente. Hegel descubre, en su crítica de ese pasaje, el fundamento metodológico de esta teoría: «Para ese contenido considerado como aislado, es de hecho indiferente ser o no ser: no hay en él ninguna diferencia entre el ser y el no ser; esta diferencia no le afecta en lo absoluto... De ma-

[1] **Es completamente claro en los griegos. Sin embargo, aun los primeros grandes sistemas de los tiempos modernos, ante todo el de Spinoza, revelan esta estructura**

[2] ***Crítica de la razón pura. Dialéctica trascendental, de la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios.***

nera más general, las abstracciones de ser y no ser dejan, todas, de ser abstracciones al adquirir un contenido determinado. El ser es entonces realidad...»; dicho de otro modo, el fin que Kant fija al conocimiento es describir la estructura del conocimiento, que maneja «puros sistemas de leyes», aislados metodológicamente, en un medio metodológicamente aislado y hecho homogéneo. (En la hipótesis de la vibración del éter, por ejemplo, en la física el «ser» del éter no aportaría de hecho nada nuevo a su concepto.) Sin embargo, desde el momento en que el objeto es interpretado como parte de una totalidad concreta, desde el momento en que se hace claro que al lado del concepto formal y limitativo de ser inherente a esa pura contemplación se puede todavía concebir, es aun necesario concebir, otros niveles de la realidad (ser *[Dasein]*, existencia *[Existenz]*, realidad *[Realitat]*, etc. en Hegel), la prueba de Kant se hunde: no es ya sino la determinación límite del pensamiento puramente formal. En su tesis de doctorado,[1] Marx, por otra parte, ha hecho pasar, de manera más concreta y más consecuente que Hegel, la cuestión del ser y las gradaciones de sus significados al campo de la realidad histórica, de la praxis concreta. «¿El viejo Moloch no ha reinado? ¿El Apolo de Delfos no era un poder real en la vida de los griegos? Aquí tampoco la crítica de Kant quiere decir nada.» Por desgracia, este pensamiento no fue llevado por Marx hasta sus últimas consecuencias lógicas, aunque el *método* de las obras de madurez operaban constantemente con esos conceptos del ser situados en varios niveles de la práctica.

Ahora bien, cuanto más conciente se hace esta tendencia kantiana, más inevitable es el dilema. Pues el concepto formal del objeto del conocimiento desembarazado de manera completamente pura, la cohesión matemática y la necesidad de las leyes de la naturaleza como ideal del conocimiento trasforman el conocimiento cada vez más en una contemplación metodológicamente conciente de los puros conjuntos formales, de las «leyes» que funcionan en la realidad objetiva, *sin intervención del sujeto*. Por consiguiente, la tentativa de eliminar el elemento irracional inherente al contenido no está dirigida ya solamente hacia el objeto, sino, en una medida sin cesar creciente, también hacia el sujeto. La elucidación crítica de la contemplación tiende cada vez más enérgicamente a suprimir integralmente de su propia altura todos los momentos subjetivos e irracionales, todo elemento antropomorfo, a separar cada vez más enérgicamente del «hombre» el sujeto del conocimiento y trasformarle en un sujeto puro, puramente formal.

Aparentemente, esta definición de la contemplación contradice nuestra exposición anterior del problema del conocimiento como conocimiento de lo que ha sido producido por «nosotros». La contradice efectivamente. Pero esta contradicción es propia para arrojar una nueva luz sobre la dificultad de ese problema y sobre las vías posibles hacia una solución. Pues la contradicción no

1 *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro.*

 reside en la incapacidad de los filósofos para analizar de manera unívoca los hechos en cuya presencia se encuentran: su tarea es más bien comprender la expresión en pensamiento de la situación objetiva misma. Dicho de otro modo, la contradicción que aparece aquí entre la subjetividad y la objetividad de los sistemas formales modernos y racionalistas, los embrollos y equívocos que ocultan sus conceptos de sujeto y objeto, la incompatibilidad entre su esencia de sistemas «producidos» por «nosotros» y su necesidad fatalista extraña al hombre y alejada del hombre, no son otra cosa que la formulación lógica y metodológica del estado de la sociedad moderna; pues los hombres, por un lado, rompen, disuelven y abandonan cada vez más los lazos simplemente «naturales», irracionales y «factuales», pero, por otro lado y simultáneamente, elevan en torno de ellos, en esa realidad creada por ellos mismos, «producida por ellos mismos», una especie de segunda naturaleza cuyo desarrollo se opone a ellos con la misma implacable conformidad a leyes que lo hacían en otro tiempo las potencias naturales irracionales (más precisamente: las relaciones sociales que aparecían ante ellos bajo esa forma). «Su propio movimento social —dice Marx— posee para ellos la forma de un movimiento de las cosas, viéndose bajo el dominio de éstas en lugar de dominarlas.»

Se sigue de ello que la inexorabilidad de las potencias no dominadas adopta un carácter enteramente nuevo. En otro tiempo era el poder ciego de un destino irracional en su fundamento, el punto donde cesaba toda posibilidad de una facultad humana de conocer, dónde comenzaba la trascendencia absoluta, el reino de la fe, etc.[1] Ahora, en cambio, esa inexorabilidad aparece como la consecuencia necesaria de sistema de leyes conocidos, cognoscibles, racionales, como una necesidad que, como la filosofía crítica reconoce claramente, a la inversa de sus predecesores dogmáticos, no puede ser comprendida, cierto, en su fundamento último ni en su totalidad englobante, pero cuyas partes —el círculo vital en que los hombres viven— son cada vez más penetradas, calculadas, previstas. No es por azar en lo absoluto que, desde el comienzo de la evolución filosófica moderna, las matemáticas universales aparezcan como ideal de conocimiento, como tentativa para crear un sistema de relaciones que englobe todas las posibilidades formales, todas las proporciones y relaciones de la existencia racionalizada, con ayuda del cual todo lo que aparece

1 A partir de ese fundamento ontológico se puede comprender el punto de partida, tan extraño para el pensamiento moderno, del pensamiento en los estados «naturales», por ejemplo, el *credo ut intelligam* de Anselmo de Canterbury o el modo que adopta el pensamiento hindú. (De Atman se dice que «Sólo es comprendido por aquel que él escoge».) La duda metódica de Descartes, punto de partida del pensamiento *exacto*, no es sino la formulación más aguda de esa oposición, tan concientemente sentida al comienzo de la época moderna. Ella reaparece desde Galileo hasta Bacon en todos los pensadores importantes.

puede —independientemente de su diferenciación material y real— convertirse en objeto de un cálculo exacto.[1]

En esa concepción más clara y, por consiguiente, más característica del ideal moderno del conocimiento, la contradicción indicada antes se muestra a plena luz. Pues el fundamento de ese cálculo universal no puede ser otra cosa que la certeza de que sólo una realidad cogida en las redes de tales conceptos puede realmente ser dominada por nosotros. Por otra parte, aun si se supone una realización completa y sin lagunas de esa matemática universal, ese dominio de la realidad no puede ser otra cosa que la contemplación objetivamente correcta de lo que resulta —necesariamente y sin nuestra intervención— de la combinación abstracta de esas relaciones y proporciones. Esta contemplación parece cierto, tocar de cerca el ideal filosófico del conocimiento más extendido (Grecia, India). El carácter particular de la filosofía moderna no resalta con plena claridad más que si se considera de manera crítica las condiciones que permiten realizar esa combinación universal. Pues sólo por el descubrimiento de la «contingencia inteligible» de esas leyes nace la posibilidad de moverse «libremente» en el interior del campo de acción de tales sistemas de leyes que se entrelazan o no son completamente conocidos. Se trata ahora de ver que si se toma la acción en el sentido ya indicado de trasformación de la realidad, de orientación hacia lo esencial cualitativo, hacia el sustrato material de la acción, esa actitud es todavía mucho más contemplativa que, por ejemplo, el ideal de conocimiento de la filosofía griega.[2] Pues esa «acción» consiste en calcular de antemano, tan lejos como sea posible, en captar por el cálculo el efecto probable de esas leyes y en hacer adoptar al sujeto de la «acción» una posición en la cual esos efectos ofrecen, para sus fines, las mejores oportunidades de triunfo. Está, pues, claro, de una parte, que la posibilidad de tal previsión es tanto más grande cuanto que la realidad es racionalizada de parte a parte, cuanto que cada uno de sus fenómenos puede ser discernido como integrado en el sistema de esas leyes. Es igualmente claro, por otra parte, que cuanto más se acercan a ese tipo la realidad y la actitud respecto del sujeto «actuante», más también se trasforma el sujeto en órgano que apunta a la comprensión de los resultados posibles de sistemas de leyes conocidos y más se limita su «actividad» a colocarse en el punto de vista a partir del cual esos resultados (por ellos mismos y sin su intervención) se despliegan para él, de conformidad con sus inte-

1 Acerca de la historia de esta matemática universal, cf. Cassirer, obra citada. Sobre el lazo entre esa matematización de la realidad y la «práctica» burguesa del cálculo de los resultados a esperar de las «leyes», cf. Lange, *Historia del materialismo*, pasajes sobre Hobbes, Descartes, Bacon, etc.

2 Pues la teoría platónica de las ideas estaba indisolublemente unida —resta saber si con razón— tanto a la totalidad como a la existencia cualitativa del dato. La contemplación significa al menos una ruptura de los lazos que mantiene el «alma» prisionera de la limitación empírica. El ideal estoico de la ataraxia muestra mucho más esa contemplación completamente pura, abstracción hecha, desde luego, de su lazo paradójico con una «actividad» febril e ininterrumpida.

 reses. La actitud del sujeto llega a ser —en el sentido filosófico— puramente contemplativa.

Sin embargo, se revela que todas las relaciones humanas son llevadas de esta manera al nivel de los sistemas de leyes naturales así concebidos. Se ha subrayado varias veces en estas páginas que la naturaleza es una categoría social. Cierto que al hombre moderno, que parte inmediatamente de las formas ideológicas acabadas, de sus efectos en presencia de los cuales se encuentra e influyen profundamente toda su evolución mental, parece que una concepción como la que acaba de ser esbozada aplica simplemente a la sociedad los conceptos formados y adquiridos en las ciencias de la naturaleza. Hegel decía ya, en su polémica de juventud contra Fichte, que su estado es «una máquina», su sustrato «una pluralidad... atomística cuyos elementos... son una cantidad de puntos... Esta sustancialidad absoluta de los puntos funda en la filosofía práctica un sistema de atomismo en que, como en el atomismo de la naturaleza un entendimiento extraño a los átomos se convierte en ley».[1] Esas descripciones de la sociedad moderna y esas tentativas de dominarle en pensamiento vuelven sin cesar en el curso de la evolución ulterior; esto es demasiado conocido para que haya necesidad de confirmarlo aquí con ejemplos. Lo más importante es que la visión de una relación inversa no ha faltado tampoco. Después de Hegel que había reconocido ya claramente en las «leyes de la naturaleza» su aspecto cívico y combativo, Marx muestra que «Descartes con su definición de los animales-máquinas ve con los ojos del período de las manufacturas, mientras que en la edad media el animal era un auxiliar del hombre»,[2] y añade algunas indicaciones sobre la historia de las ideas relativas a esas relaciones. Ese mismo lazo adopta un carácter todavía más claro y principal en Tönnies: «La razón abstracta, desde cierto ángulo, es la razón *científica*, y su sujeto es el nombre objetivo, que tiene relaciones, es decir, el hombre que piensa conceptualmente. Y, por consiguiente, los conceptos científicos, que, por su origen ordinario y sus propiedades reales, son juicios por los cuales se da *nombres* a los conjuntos de sensaciones, se comportan dentro de la ciencia como las mercancías en el seno de la sociedad. Se reúnen en el sistema como las mercancías en el mercado. El concepto científico supremo, no encerrando ya el nombre de algo real, equivale al dinero; el concepto de átomo, por ejemplo, o el de energía».[3] No puede ser nuestra tarea estudiar aquí más de cerca la prioridad conceptual o la unión causal e histórica entre sistema de leyes

[1] *Diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling.* Toda teoría «atomista» de la sociedad no representa sino el reflejo ideológico de esa sociedad para el punto de vista burgués; es lo que Marx ha demostrado claramente contra Bruno Bauer (en *La ideología alemana*). Esta comprobación no suprime, sin embargo, la «objetividad» de tales concepciones: son, en efecto, la forma necesaria de la conciencia que el hombre cosificado tiene de su actitud frente a la sociedad.

[2] *El capital*, I, p. 354.

[3] *Comunidad y sociedad.*

naturales y capitalismo. (El autor de estas líneas no quiere ocultar, sin embargo, que en su opinión la prioridad corresponde a la evolución económica capitalista.) Se trata solamente de comprender claramente que, de una parte, todas las relaciones humanas (como objetos de la actividad social) adoptan cada vez más las formas de objetividad de los elementos abstractos de los conceptos formados por las ciencias de la naturaleza, de los sustratos abstractos de las leyes de la naturaleza, y que, de otra parte, el sujeto de esta «actividad» adopta cada vez más, igualmente, una actitud de puro observador de esos procesos artificialmente abstractos, de experimentador, etc.

Séame permitido hacer una disgresión acerca de las observaciones de Federico Engels a propósito del problema de la cosa en sí, porque esas observaciones, aunque no se refieren directamente a nuestro problema, han influido en la interpretación de ese concepto en los medios marxistas, y al no interpretarlas correctamente se corre fácilmente el riesgo de crear malentendidos. Engels dice: «La refutación más impresionante de esta extravagancia, como de todas las extravagancias filosóficas, es la praxis, a saber, la experiencia y la industria. Si podemos probar la justeza de nuestra concepción de un fenómeno natural haciéndole nosotros mismos, produciéndolo a partir de sus condiciones y, además, haciéndolo servir a nuestros fines, adiós la inasible "cosa en sí" kantiana. Las sustancias químicas producidas en los organismos vegetales y animales seguirán siendo "cosas en sí" hasta que la química orgánica comience a prepararlas una tras otra; entonces la "cosa en sí" vendrá a ser una cosa para nosotros, como, por ejemplo, la materia colorante de la rubia, la alizarina, que no hacemos crecer ya en el campo en forma de raíces de rubia, sino que la producimos mucho más sencillamente y a mejor precio a partir del alquitrán de hulla».[1] Hay que corregir, ante todo, una inexactitud de terminología, casi incomprensible en un conocedor de Hegel como Engels. Para Hegel, «en sí» y «para nosotros» no son en lo absoluto contrarios, sino, a la inversa, *correlatos necesarios*. Si algo es dado simplemente «en sí», ello significa para Hegel que es dado simplemente «para nosotros». Lo contrario del «para nosotros o en sí»[2] es más bien el «para sí», esa especie de posición en que el ser-pensado del objeto significa al mismo tiempo la conciencia de sí del objeto.[3] Por otra parte, es desconocer totalmente la teoría kantiana del conocimiento suponer que el problema de la cosa en sí implica un límite a la posibilidad de una ampliación concreta de nuestros conocimientos. Al contrario, Kant, que partía metodológicamente de la ciencia de la naturaleza más avanzada en la época, la astronomía de Newton, y había construido su teoría del conocimiento justamente a la medida de

1 *Feuerbach*, en Marx-Engels, *Estudios filosóficos*, Ed. sociales, 1947, p. 23.

2 Por ejemplo, *Fenomenología del espíritu*, Prefacio.

3 Marx utiliza esta terminología en el importante pasaje que tan a menudo se cita acerca del proletariado (*Miseria de la filosofía*). Cf. sobre el conjunto de la cuestión los pasajes característicos de la *Lógica* y las críticas dirigidas a Kant en numerosos lugares.

 aquélla y de sus posibilidades de progreso, admite, pues, necesariamente la *posibilidad ilimitada de ensanchamiento* de este método. Su *Crítica de la razón pura* se refiere solamente a que, aun el conocimiento acabado del conjunto de los fenómenos no sería precisamente sino un conocimiento de los fenómenos (por oposición a la cosa en sí); pues aun el conocimiento acabado del conjunto de los fenómenos no podría jamás superar el *límite estructural* de ese conocimiento, es decir, según nuestra formulación, las antinomias de la totalidad y las antinomias de los contenidos. Kant ha resuelto, de manera suficientemente clara, la cuestión del agnosticismo, el problema de Hume (y de Berkeley, en el cual piensa particularmente sin nombrarlo), en la parte que trata de la *Refutación del idealismo*.[1] El malentendido más profundo, en Engels, consiste en que llama praxis —en el sentido de la filosofía dialéctica— a la actitud propia de la industria y la experimentación. Ahora bien, precisamente la experimentación es el comportamiento más puramente contemplativo. El experimentador crea un medio artificial, abstracto, para poder *observar* sin obstáculos el juego de las leyes en observación —sin que ese juego sea perturbado—, eliminando todos los elementos irracionales y molestos, tanto del lado del sujeto como del lado del objeto. Se esfuerza en reducir en lo posible el sustrato material de su observación a «producto» puramente racional, a la «materia inteligible» de las matemáticas. Y cuando Engels dice, a propósito de la industria, que lo que es así «producido» es hecho útil para «nuestros fines», parece haber olvidado por un momento la estructura fundamental de la sociedad capitalista que había descrito ya, con una claridad insuperable, en su genial ensayo de juventud.[2] Ha olvidado, en efecto, que se trata, en la sociedad capitalista, de «una ley natural» «que descansa en la ausencia de conciencia de los participantes». La industria —en tanto plantea «fines»— no es, en el sentido decisivo, en el sentido histórico y dialéctico, sino objeto y no sujeto de las leyes naturales sociales. Marx ha caracterizado muchas veces y con insistencia al capitalista (y no puede tratarse sino de él cuando hablamos de «industria» en el el pasado o el presente) como una persona. Y cuando compara, por ejemplo, su tendencia a enriquecerse con la del atesorador subraya fuertemente que «lo que en éste no es más que una manía individual es en el capitalista el resultado del mecanismo social del que no es más que un resorte. Además, la evolución de la producción capitalista convierte en ley de necesidad el incremento constante del capital invertido en una empresa industrial, y la concurrencia impone a todo capitalista individual, las leyes inmanentes del régimen capitalista de producción como *leyes coactivas* impuestas desde fuera».[3] Es obvio, pues, en el espíritu del marxismo —que de ordinario Engels también interpreta en ese sen-

[1] *Crítica de la razón pura. Analítica trascendental.*

[2] Lukács se refiere al *Esbozo de una crítica de la economía política. (N. del E.)*

[3] *El capital,* I, p. 555. Cf. también, respecto de la «falsa conciencia» de la burguesía, el ensayo sobre «Conciencia de clase».

tido— que la «industria», es decir, el capitalista como portador del progreso económico, técnico, etc., no actúa, sino que es sometido a la acción, y su «actividad» se agota en la observación y el cálculo exactos de los efectos objetivos de las leyes sociales naturales.

De todo esto resulta —para volver a nuestro problema— que la tentativa que representa la vuelta de la filosofía crítica, en dirección de la práctica, para resolver las antinomias comprobadas en la teoría las hace, al contrario, eternas.[1] Pues lo mismo que a despecho de toda la racionalidad y la conformidad a leyes de su modo de aparición, la necesidad objetiva permanece en una contingencia insuperable, puesto que su sustrato material sigue siendo trascendente, igualmente la libertad del sujeto, que debe ser salvado así, no puede escapar, siendo una libertad vacía, al abismo del fatalismo. «Pensamientos sin contenidos son vacíos», dice Kant a guisa del programa al comienzo de la *Lógica trascendental*, «intuiciones sin conceptos son ciegas». La crítica no puede, sin embargo, realizar la interpenetración así exigida entre forma y contenido sino bajo la forma de programa metodológico; no puede sino mostrar, en cada una de las esferas separadas, el punto en que la penetración real de la forma y el contenido *debiera* comenzar, en que *comenzaría* si su racionalidad formal *pudiera* permitirle más que prever con un cálculo las posibilidades formales. La libertad no es capaz de quebrar la necesidad sensible del sistema del conocimiento, la ausencia de alma de las leyes fatalistas de la naturaleza, ni de prestarles un sentido, y los contenidos entregados por la razón cognoscitiva, el mundo conocido por ella, no están ya en condiciones de llenar de vida viviente las determinaciones simplemente formales de la libertad. La imposibilidad de comprender y «producir» el lazo de la forma y el contenido como un lazo concreto, y no simplemente como soporte de un cálculo puramente formal, lleva al insoluble dilema de la libertad y la necesidad, del voluntarismo y el fatalismo. La conformidad del devenir natural a leyes de «bronce» y la libertad puramente interior de la praxis moral individual aparecen, al fin de la *Crítica de la razón práctica*, como fundamentos de la existencia humana separados e inconciliables, pero al mismo tiempo dados irrevocablemente en su separación.[2] La grandeza filosófica de Kant reside en no haber disimulado, en los dos casos, el carácter insoluble del problema con una decisión dogmática y arbitraria en cualquier sentido que fuera, sino haber dejado al descubierto ese carácter insoluble en una forma descarnada y sin atenuación.

[1] Es a esto a lo que se refiere la crítica vigorosa y reiterada de Hegel. El rechazo de la ética kantiana por Goethe remite igualmente a ese problema, siendo los motivos y, por consiguiente, la terminología evidentemente diferente. Que la ética de Kant tiene como tarea sistemática resolver el problema de la cosa en sí, es lo que resalta de los pasajes más diversos (en *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, *Crítica de la razón práctica*).

[2] Acerca del parentesco metodológico entre esos dos principios, cf. el ensayo «Rosa Luxemburgo, marxista».

No se trata aquí —como por otra parte, en toda la filosofía clásica— de simples problemas de pensamiento, de puras disputas entre eruditos, y lo vemos muy claramente si nos remontamos un poco más alto en la historia de ese problema, para estudiar esa misma cuestión en un nivel menos elaborado en pensamiento, pero más próximo realmente al fundamento social de la vida, luego más concreto. El límite intelectual con que ha chocado el materialismo burgués del siglo XVIII en su esfuerzo por comprender el mundo es subrayado muy fuertemente por Plejanov bajo la forma de la antinomia siguiente: de una parte, el *hombre* aparece como un *producto* del medio social; de otra parte, *«el medio social es producido* por la "opinión pública", es decir, *por el hombre».*[1] La antinomia que hemos hallado en el problema de apariencia puramente gnoseológica de la producción, en la cuestión sistemática del sujeto de «la acción», del «productor» de la realidad comprendida unitariamente, manifiesta ahora su fundamento social. Y la exposición de Plejanov muestra claramente también que la dualidad de los principios, principio contemplativo y principio práctico (individual), donde hemos podido ver la primera conquista de la filosofía clásica y el punto de partida para una evolución ulterior de los problemas, conduce hacia esa antinomia. La problemática más ingenua y más primitiva de Holbach y Helvecio permite, sin embargo, una visión todavía más clara del fundamento vital que constituye el soporte real de esa antinomia. Parece primeramente que, a consecuencia del desarrollo de la sociedad burguesa, todos los problemas del ser social dejan de trascender al hombre y se manifiestan como productos de la actividad humana, en contraste con la concepción social de la edad media y los comienzos de la época moderna (Lutero, por ejemplo); en segundo lugar, ese hombre debe necesariamente ser el burgués egoísta, individual, artificialmente aislado por el capitalismo; y la conciencia cuya consecuencia parecen ser la actividad y el conocimiento, es una conciencia a lo Robinson, aislada, individual;[2] en tercer lugar, es, sin embargo, precisamente así como se ha suprimido el carácter de actividad de la acción social. Lo que a primera vista parecer ser una representación de la teoría sensualista del conocimiento de los materialistas franceses (en Locke, etc.), a saber, que «el cerebro no es sino una cera propia para recibir todas las impresiones que se quieren grabar en ella» (Holbach según Plejanov) y que sólo la acción *conciente* puede valer como actividad, es, si se mira más de cerca, una simple consecuencia de la posición del hombre burgués en el proceso de

1 *Contribución a la historia del materialismo.* Holbach y Helvecio están muy cerca del problema de la cosa en sí, evidentemente en forma todavía ingenua. *Ibid.*

2 No podemos trazar la historia de las robinsonadas. Remito simplemente a las observaciones de Marx *(Contribución a la crítica de la economía política)* y a la sutil alusión de Cassirer al papel de esta problemática en la teoría del conocimiento de Hobbes. *(Op. cit.)*

producción capitalista. El aspecto fundamental de esta posición ha sido ya subrayado a menudo por nosotros: el hombre de la sociedad capitalista está frente a la realidad «hecha» —por él mismo (como clase)— como ante una «naturaleza» de una esencia extraña a él; es entregado sin resistencia a sus «leyes», y su actividad no puede consistir sino en la utilización en su provecho (egoísta) del curso forzado de las leyes particulares. Pero aun en esa «actividad» es —por la esencia de la situación— objeto y no sujeto del devenir. El campo de acción de su actividad es así totalmente empujado hacia el interior: de una parte, en la conciencia relativa a las leyes que el hombre utiliza; de otra, en la conciencia relativa a sus reacciones interiores frente al desenvolvimiento de los acontecimientos.

De esta situación resultan embrollos y equívocos, esenciales e inevitables, en los conceptos decisivos para la comprensión que el hombre burgués tiene de sí mismo y de su posición en el mundo. Así, el concepto de naturaleza tiene un sentido muy variable. Hemos indicado ya la definición de la naturaleza como «conjunto de sistemas de leyes» del devenir, definición de que Kant ha dado la formulación más clara y que permanece semejante a sí misma desde Kepler y Galileo hasta hoy. Al lado de ese concepto, cuyo crecimiento estructural a partir de la estructura económica del capitalismo ha sido puesto en evidencia muchas veces, se desarrolla, sin embargo, otro concepto de naturaleza, enteramente diferente del primero y que abraza a su vez sentidos diversos, el *concepto-valor*. Esos dos conceptos se entrelazan indisolublemente como enseña una mirada a la historia del derecho natural. Pues la naturaleza contiene allí esencialmente un aspecto de lucha revolucionaria burguesa: la esencia «conforme a leyes», calculable, formalmente abstracta, de la sociedad burguesa en marcha aparece como naturaleza al lado del carácter artificial, arbitrario, ausente de reglas, del feudalismo y el absolutismo. Pero un sentido muy otro, completamente opuesto, del concepto de naturaleza —piénsese solamente en Rousseau— mezcla allí sus resonancias. Cada vez más se desarrolla el sentimiento de que las formas sociales (la cosificación) despojan al hombre de su esencia de hombre, que cuanto más posesión toman de él la cultura y la civilización (es decir, el capitalismo y la cosificación) menos capaz es de ser hombre. Y la naturaleza se convierte —sin que se haya tenido conciencia de la inversión completa en la significación de ese concepto— en el receptáculo en que se reúnen todas las tendencias interiores que actúan contra la mecanización, la privación de alma, la cosificación crecientes. Puede de esa manera adoptar la significación de lo que, por oposición a las formaciones artificiales de la civilización humana, ha tenido un crecimiento orgánico y no ha sido creado por el hombre.[1] Puede

[1] Cf. sobre todo la *Crítica del juicio*, § 42. El ejemplo del ruiseñor real y el ruiseñor imitado ha tenido, por intermedio de Schiller, una fuerte influencia en toda la problemática ulterior. Sería un problema histórico muy interesante ver cómo el concepto de «crecimiento orgánico» adopta un acento cada vez más claramente reaccionario como consigna de lucha contra la cosi-

 también ser discernida como ese aspecto de la interioridad humana que ha seguido siendo naturaleza o al menos tiene la tendencia, la nostalgia, de volver a ser naturaleza. «Ellas son —dice Schiller a propósito de las formas de la naturaleza— lo que fuimos, lo que debemos volver a ser.» Aquí, sin embargo, ha surgido —inopinadamente y en unión indisoluble con los otros conceptos— un tercer concepto de naturaleza, un concepto en el cual el carácter de valor, la tendencia a superar la problemática de la existencia cosificada resaltan claramente. La naturaleza es entonces el ser humano auténtico, la esencia verdadera del hombre liberado de las formas sociales falsas y mecanizantes, el hombre como totalidad acabada, que ha superado o supera interiormente la escisión entre teoría y praxis, entre razón y sensibilidad, entre forma y materia; para ese hombre la tendencia a cobrar una forma no es una racionalidad abstracta que deja de lado los contenidos concretos, pues la libertad y la necesidad coinciden.

Parece así que hemos encontrado lo que buscábamos: el fundamento de la dualidad insuperable de la razón pura y la razón práctica, el fundamento del sujeto de la «acción» y la «producción» de la realidad como totalidad. Esta actitud (si comprendemos como necesaria la multiplicidad variable de los sentidos de ese concepto esclarecedor, mientras la deja como es) no debe ser buscada de manera mitologizante en una construcción trascendente; no se muestra solamente como un «hecho síquico», como una nostalgia en la conciencia, sino que posee también un campo concreto y real de realización: el arte. No hay motivo para examinar en detalle la importancia siempre creciente —para la visión de conjunto del mundo— de la teoría del arte y la estética en la historia de los problemas a partir del siglo XVIII. Se trata únicamente para nosotros —como en todo este estudio— de hacer aparecer el fundamento histórico y social que ha dado a la estética, a la conciencia relativa al arte, un alcance filosóficamente global que el arte jamás había podido poseer en la evolución anterior. Esto no implica, evidentemente, que el arte mismo haya conocido objetivamente una época de floración incomparable. Objetivamente, lo que ha sido producido en el plano artístico en el curso de esa evolución no sostiene ni de lejos, con excepción de algunos casos completamente aislados, la comparación con las épocas anteriores de floración. De lo que se trata es del alcance teórico y sistemático, del alcance filosóficamente global que equivale para esta época al *principio del arte*.

Ese principio es la creación de una totalidad concreta en virtud de una concepción de la forma orientada precisamente hacia el contenido concreto de su sustrato material, capaz, por consiguien-

ficación, pasando por el romanticismo alemán, la escuela histórica del derecho Carlyle, Ruskin, etc., pero esto se sale del marco de este estudio. Lo importante para nosotros es solamente la *estructura de objeto:* esa cima aparente de la interiorización de la naturaleza implica precisamente el renunciamiento total a penetrarla realmente. El estado de alma *(Stimung),* como forma del contenido, presupone objetos tan impenetrados e impenetrables (cosas en sí) como la ley de la naturaleza.

te, de disolver la relación «contingente» de los elementos con el todo, de superar la contingencia y la necesidad como contrarias simplemente aparentes. Se sabe que Kant, ya en la *Crítica del juicio*, ha atribuido a ese principio el papel de mediación entre los contrarios de otro modo inconciliables, la función de acabar el sistema. Sin embargo, esta tentativa de solución no podía atenerse a la explicación e interpretación del fenómeno del arte. Era imposible, aunque no fuera sino porque el principio así descubierto estaba desde su origen —como hemos mostrado— ligado a los diversos conceptos de naturaleza de manera indisoluble, de suerte que su destino más próximo parecía ser actuar como principio de solución para el conjunto de los problemas insolubles (en el plano contemplativo y teórico o ético y práctico). Fichte[1] ha expresado después, con penetración, en forma de programa, la función metodológica que debe ser atribuida a ese principio: el arte «trasforma el punto de vista trascendental en punto de vista común», dicho de otro modo, en el arte se encuentran formas definitivas perfectas, lo que para la filosofía trascendental parecía ser un postulado —problemático en muchos aspectos— de la explicación del mundo; el arte es la prueba de que esa exigencia de la filosofía trascendental resulta necesariamente de la estructura de la conciencia del hombre que está anclada de manera necesaria y esencial en esa estructura.

Sin embargo, esa prueba es una cuestión metodológicamente vital para la filosofía clásica, que —como hemos visto— debía fijarse la tarea de descubrir y mostrar ese sujeto de la «acción» cuya totalidad concreta de la realidad puede ser comprendida como el producto. Pues solamente si la posibilidad de tal subjetividad en la conciencia y la de un principio formal, que no esté marcado ya por la indiferencia frente al contenido (y de todos los problemas de la cosa en sí, de la «contingencia inteligible», etc., que de ello resultan), pueden ser probados en la realidad, es dada la posibilidad metodológica de salir concretamente del racionalismo formal y, gracias a una solución lógica del problema de la irracionalidad (problema de la relación de la forma con el contenido), plantear el mundo pensado como sistema acabado, concreto, pleno de sentido, «producido» por nosotros, llegado en nosotros a la conciencia de sí. Por ello ese descubrimiento del principio del arte plantea al mismo tiempo el problema del «entendimiento intuitivo», para el cual el contenido no es dado, sino «producido», y —según las palabras de Kant[2]— espontáneo (es

[1] *Sistema de la doctrina de las costumbres.* Sería una tarea muy interesante y fecunda mostrar cómo la filosofía clásica de la naturaleza, tan raramente comprendida en su método, se desarrolla necesariamente a partir de esta situación. No por azar la filosofía de la naturaleza de Goethe ha nacido en reacción contra la «violación» de la naturaleza por Newton y fue determinante para la problemática de toda la evolución ulterior. Ahora bien, las dos cosas no pueden comprenderse sino a partir de la relación entre el hombre, la naturaleza y el arte; el retorno metodológico a la filosofía cualitativa de la naturaleza (del Renacimiento), primer combate contra el concepto matemático de la naturaleza, no se esclarece sino a partir de ese contexto.

[2] *Crítica del juicio*, § 77.

 decir, activo) y no receptivo (es decir, contemplativo), no solamente en el conocimiento, sino también en la intuición. Si esto no debe, para el mismo Kant, mostrar sino el punto a partir del cual el sistema *podría* ser cerrado y acabado, ese principio y la exigencia, resultante de ello, de un entendimiento intuitivo provisto de intuición intelectual, llegan a ser en sus sucesores los fundamentos de la sistemática filosófica.

Sin embargo, la necesidad que ha llevado a esta problemática y la función atribuida a la solución de sus problemas aparecen en los escritos estéticos de Schiller aún más claramente que en los sistemas filosóficos, en que la construcción puramente intelectual encubre a veces, para una mirada superficial, el fundamento vital de donde esos problemas han brotado. Cuando Schiller plantea el principio estético como instinto de juego (en oposición al instinto formal y al instinto material, cuyo análisis contiene —como, por otra parte, todos los escritos estéticos de Schiller— muchas cosas valiosas sobre la cuestión de la cosificación), subraya esto: «Pues hay que decirlo de una vez y por todas: el hombre no juega sino allí donde es hombre en el pleno sentido de la palabra *y no es totalmente hombre sino allí donde juega.*»[1] Ahora bien, cuando Schiller extiende el principio estético más allá de la estética y busca en él la clave de la solución a la cuestión del sentido de la existencia social del hombre, la cuestión fundamental de la filosofía clásica aparece a plena luz. Es reconocido que el ser social aniquila al hombre en tanto hombre; al mismo tiempo es mostrado el principio según el cual el *hombre socialmente aniquilado, desmembrado, dividido en sistemas parciales, debe ser re-creado en pensamiento.* Si podemos advertir aquí claramente el problema fundamental de la filosofía clásica, vemos, al mismo tiempo que el aspecto grandioso de su empresa y la perspectiva fecunda de su método, la necesidad de su fracaso. Pues mientras los pensadores anteriores se habían atenido ingenuamente a las formas de pensamiento de la cosificación o todo lo más (como en los ejemplos citados por Plejanov) habían sido llevados a contradicciones objetivas, la problemática del ser social del hombre capitalista entra ahora vigorosamente en la conciencia.

«Cuando el poder de unificación —dice Hegel— desaparece de la vida del hombre y los contrarios pierden su relación y su interacción vivientes y adquieren la autonomía, nace la necesidad de la filosofía.[2] Pero simultáneamente aparece el límite asignado a esa tentativa. Límite objetivo, pues pregunta y respuesta están desde el principio limitadas al plano del puro pensamiento. Ese límite es objetivo en la medida en que oculta el dogmatismo de la filosofía crítica: aunque esa filosofía haya sido conducida metodológicamente más allá de los límites del entendimiento formalmente racional y discursivo y haya llegado así a ser crítica con relación a pensadores como Spinoza y Leibniz, su *actitud funda-*

1 *Cartas sobre la educación estética del hombre,* carta Nº 15.
2 *Diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling.*

mental metodológica es, sin embargo, racionalista, el dogma de la racionalidad queda intacto e insuperado.[1] Este límite es subjetivo, pues el principio así descubierto evidencia, al hacerse conciente, las estrechas fronteras de su validez. Si el hombre no es totalmente hombre sino «allí donde juega», se puede ciertamente, a partir de ahí, comprender el conjunto de los contenidos vitales y, en la forma estética, comprendida tan ampliamente como sea posible, arrancarlos a la acción mortal del mecanismo cosificante. No son, sin embargo, arrancados a esa acción mortal sino *en la medida* en que llegan a ser estéticos. Dicho de otro modo, bien el mundo debe ser estetizado, lo que significa hurtarse al problema propiamente dicho y trasformar de nuevo y de otra manera el sujeto en un sujeto puramente contemplativo, reduciendo a la nada la acción, o bien el principio estético es elevado al rango de principio formador de la realidad objetiva, pero entonces hay que mitologizar el entendimiento intuitivo así descubierto.[2]

Esta tendencia mitologizante en cuanto al problema de la producción llega a ser —a partir de Fichte— tanto más una necesidad metodológica, una cuestión vital de la filosofía clásica, cuanto que la posición crítica está obligada, paralelamente a las antinomias que descubre en la realidad que nos es dada y en nuestra relación con ella, a dislocar también en pensamiento el sujeto (es decir, a reproducir en pensamiento, pero contribuyendo así a acelerarla, su dislocación en la realidad objetiva). Hegel ironiza a menudo sobre el «alma-saco» de Kant, en la cual se encuentran las diversas «facultades» (teórica, práctica, etc.) y de donde deben ser «sacadas». Para superar esta dispersión del sujeto en partes autonomizadas, dispersión de la cual tampoco

1 En la oposición a esta actitud reside el núcleo real de la última filosofía de Schelling. El método del pensamiento mitologizante se trasforma allí, sin embargo, en pura reacción. El pensamiento de Hegel, que lleva —como se mostrará— el método racionalista a su punto absolutamente culminante, no puede ser superado sino por una relación entre el pensamiento y el ser *que no sea ya contemplativo*, en la revelación *concreta* del sujeto-objeto idéntico. Schelling emprende la tentativa absurda de ir hasta el fin de ese camino; lo hace únicamente en pensamiento y siguiendo una dirección inversa; así, como todos los epígonos de la filosofía clásica, magnífica la irracionalidad vacía y desemboca en una mitología reaccionaria.

2 Sin poder entrar más a fondo en la historia de este problema, quisiera indicar que es aquí donde tendría metodológicamente su puesto un estudio de los problemas del romanticismo. Conceptos como el bien conocido, pero raramente comprendido, de la «ironía», tienen su origen en esta situación. Solger, en particular, muy injustamente desconocido, con su problemática penetrante y como precursor del método dialéctico, ocupa, al lado de Schlegel, entre Schelling y Hegel, un lugar casi semejante al de Maimon entre Kant y Fichte. El papel de la mitología en la estética de Schelling se aclara también a partir de ese estado de los problemas. El estrecho lazo entre tal problemática y el concepto de naturaleza como estado de alma (Stimmung) salta a la vista. La concepción del mundo realmente crítica y artística, no metafísicamente hipostasiada, conduce a una dislocación todavía más profunda de la unidad del sujeto y, por tanto, a una multiplicación de los síntomas de cosificación, como muestra la evolución de la concepción moderna y consecuente del arte (Flaubert, Konrad, Fiedler, etc.) Cf. en el plano metodológico mi ensayo «Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Aesthetik»; en *Logos*, año IV.

 Hegel puede negar la realidad empírica y aun la necesidad, no hay otra vía que la de la producción de esa dislocación, de esa dispersión a partir de un sujeto concreto y total. El arte muestra, como hemos visto, las dos caras de Jano, y se trata, por el descubrimiento del arte, o bien de aumentar con un nuevo campo la dislocación del sujeto, o abandonar el terreno seguro de la revelación concreta de la totalidad y (utilizando el arte todo a lo sumo como ejemplo) atacar el problema de la «producción» por el lado del sujeto. No se trata, pues, ya —como para Spinoza— de producir la cohesión objetiva de la realidad según el modelo de la geometría. *Esta* producción vale más bien como presupuesto y como tarea de la filosofía. Esta producción es indudablemente dada («Hay juicios sintéticos *a priori:* ¿cómo son posibles?», tal es ya la pregunta de Kant); se trata de deducir la unidad —no dada— de esa forma de producción dispersándose en diversidad, como producto de un sujeto productor; en último análisis, pues, producir el sujeto del «productor».

4

La problemática supera ahora la pura teoría del conocimiento que no se ha propuesto sino investigar las «condiciones de posibilidad» de las formas del pensamiento y de la acción dadas en «nuestra» realidad. Su tendencia filosófico cultural, el esfuerzo por superar la dislocación cosificada del sujeto y la rigidez e impenetrabilidad —igualmente cosificadas— de sus objetos, aparece aquí sin equívocos. Goethe, al describir la influencia que Hamann ha ejercido sobre su evolución, ha expresado claramente esta exigencia: «Todo lo que el hombre emprende, sea producido por la acción, por la palabra o de otro modo, debe brotar del conjunto de sus fuerzas reunidas; todo lo que es parcial debe ser rechazado.»[1] Pero mientras se opera una orientación manifiesta hacia el *hombre* desmembrado que debe ser unificado, orientación que se abre paso ya en el papel central del problema del arte, las significaciones diversas que reviste el «nosotros» del sujeto en los diversos niveles no pueden tampoco permanecer ocultas. La problemática ha penetrado de manera más aguda en la conciencia misma, el entrelazamiento de los problemas y los equívocos a semiconcientes pueden producirse más difícilmente que en cuanto al concepto de naturaleza, y esto hace la situación todavía más difícil. El restablecimiento de la unidad del sujeto, la salvación del hombre, en el plano del pensamiento, pasan aquí concientemente por la dislocación y el desmembramiento. Las figuras del desmembramiento son mantenidas como etapas necesarias hacia el hombre restablecido y se disuelven al mismo tiempo en la inesencialidad al adquirir su justa relación con la totalidad discernida, al hacerse dialécticas. «Los contrarios —dice Hegel—, que se expresaban antes bajo la forma del espíritu y la materia, del alma y el cuerpo,

1 *Poesía y verdad*, Libro XII. La influencia subterránea de Hamman es mucho más grande de lo que se admite de ordinario.

de la fe y el entendimiento, de la libertad y la necesidad, etc., y de muchas otras maneras en esferas más limitadas, y concentraban en ellos todo el peso de los intereses humanos, han tomado, con la progresión de la cultura, la forma de oposiciones entre razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza y, en un concepto universal, entre subjetividad absoluta y objetividad absoluta. El único interés de la razón es superar tales contrarios inmóviles. Ese interés de la razón no tiene como sentido oponerse en general a la oposición y la limitación, pues la evolución necesaria es un factor de la vida, que se forma en la oposición eterna: la totalidad, en la vida más intensa, no es posible sino por el restablecimiento a partir de la separación más intensa.»[1] La génesis, la producción del productor del conocimiento, la disolución de la cosa en sí y de la irracionalidad, el despertar del hombre amortajado, se concentran, pues, ahora en la cuestión del *método dialéctico*. Con ella, la exigencia del entendimiento intuitivo (de la superación metodológica del principio racionalista del conocimiento) toma una forma clara, objetiva, científica.

Cierto que la historia del método dialéctico se remonta a muy lejos en los comienzos del pensamiento racionalista. Sin embargo, el recodo que toma ahora la cuestión se distingue cualitativamente de todas las problemáticas anteriores (el mismo Hegel subestima esa diferencia, por ejemplo, cuando estudia a Platón). Pues en todas las tentativas anteriores por superar los límites del racionalismo con ayuda de la dialéctica, la disolución de la rigidez de los conceptos no se refiere, con esa claridad y esa ausencia de equívoco, al problema lógico del contenido, al problema de la irracionalidad, de suerte que ahora por primera vez —con la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel— hay interés por comprender de una manera concientemente nueva todos los problemas lógicos, por fundarlos en las propiedades relativamente materiales del contenido, en la materia en sentido lógico y filosófico.[2] Así nace una lógica enteramente nueva —que es, a decir verdad, todavía muy problemática en el mismo Hegel y no ha sido seriamente elaborada después de él—, lógica del *concepto concreto*, lógica de la totalidad. Lo que hay de más decisivamente nuevo todavía es que aquí el sujeto no es el espectador inmutable de la dialéctica objetiva del ser y los conceptos (como en los eleatas o en Platón) ni el dueño, orientado hacia la práctica, de las posibilidades ontológicas y conceptuales puramente mentales (como en los sofistas griegos), sino que el proceso dialéctico, la disolución de la oposición inmóvil entre formas inmóviles, se desenvuelve esencialmente *entre el sujeto y el objeto*. No es que los diferentes

[1] *Diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling*. La *Fenomenología* es la prueba inigualable (aun para Hegel) de tal método.

[2] Lask, el más penetrante y más consecuente de los neokantianos contemporáneos, reconoce, por otra parte, claramente, ese viraje que se opera en la *Lógica* de Hegel: «El criticista también deberá en esto dar la razón a Hegel: si los conceptos que se trasforman dialécticamente son admisibles, *entonces y solamente entonces* hay superación de la irracionalidad.» *(Fichte: Idealismus und die Geschichte.)*

 niveles de la subjetividad, que nacen en el curso de la dialéctica, hayan quedado enteramente ocultos en ciertas dialécticas anteriores (piénsese en la *ratio* y en el *intellectus* en Nicolás de Cusa), sino que esa relativización consistía solamente en que diversas relaciones entre sujeto y objeto eran yuxtapuestas o superpuestas, o, todo lo más, desarrolladas dialécticamente una partir de otra; no implicaba todavía la relativización, la fluidificación de la relación misma del sujeto y el objeto. Y solamente en ese caso, cuando «lo verdadero (es discernido) no solamente como sustancia, sino también como sujeto», cuando el sujeto (la conciencia, el pensamiento) es a la vez productor y producto del proceso dialéctico; cuando se mueve, por consiguiente, al mismo tiempo en un mundo que se ha creado él mismo y del cual es la figura conciente, imponiéndose a él, sin embargo, ese mundo con plena objetividad, es entonces solamente cuando el problema de la dialéctica y la superación de la oposición entre sujeto y objeto, pensamiento y ser, libertad y necesidad, puede ser considerado resuelto.

Parecería que la filosofía vuelve así a los grandes pensadores sistemáticos de los comienzos de la era moderna. La identidad, proclamada por Spinoza, entre el orden y la conexión de las ideas y el orden y la conexión de las cosas parece acercarse mucho a ese punto de vista. El parentesco es tanto más engañoso (y ha actuado por lo demás fuertemente en la formación del sistema del joven Schelling) cuanto que, en Spinoza también el fundamento de esa identidad ha sido encontrado en el objeto, en la sustancia. La construcción geométrica, como principio de la producción, no puede producir la realidad sino porque representa el momento de la conciencia de sí de la realidad objetiva. Esta objetividad tiene, sin embargo, una orientación opuesta, en todos los aspectos, a la de Spinoza, en quien toda subjetividad, todo contenido particular, todo movimiento desaparecen en la nada, frente a la pureza y la unidad inmóviles de la sustancia. Si ahora, pues, la identidad de la conexión de las cosas y la conexión de las ideas es, cierto, buscada de nuevo y si el fundamento ontológico es igualmente concebido como el principio primario, debiendo esta identidad, sin embargo, servir justamente para explicar lo concreto y el movimiento, está claro que la sustancia, el orden y la conexión de las cosas han debido sufrir una trasformación fundamental de su significación.

La filosofía clásica ha llegado igualmente a esa trasformación de sentido y ha deducido la nueva sustancia, que hace por primera vez su aparición, el orden y la conexión de las cosas ahora filosóficamente fundamentales: la *historia*. Las razones que constituyen el único terreno concreto de su génesis son extraordinariamente diversas y su enumeración necesitaría casi una recapitulación de todo lo que ha sido expuesto hasta aquí, pues detrás de todos los problemas insolubles se oculta, como vía hacia la solución, el camino hacia la historia. Hay que mirar, sin embargo, más de cerca —al menos al indicarlas— algunas de esas razones, pues la *necesidad lógica* de la conexión entre génesis e

historia no ha llegado a ser enteramente conciente aun para la filosofía clásica y no podía tampoco llegar a serlo enteramente (por razones históricas y sociales que deben ser explicadas más adelante). Los materialistas del siglo XVIII han reconocido ya que en el devenir histórico reside, para el sistema del racionalismo, un límite a la posibilidad de conocer.[1] Han advertido, sin embargo, de conformidad con su dogmatismo de la razón, un límite eterno e insuperable de la razón humana en general. No obstante, el aspecto lógico y metodológico del problema es fácilmente penetrado si se comprende que el pensamiento racionalista, al partir de de la posibilidad formal de calcular los contenidos de las formas, hechos abstractos, *debe necesariamente definir esos contenidos como inmutables,* dentro de cada sistema de relaciones en vigor. El devenir de los *contenidos reales*, el problema de la historia, no es discernible, para este pensamiento, sino bajo la forma de un sistema de tales leyes, sistema que trata de dar razón del conjunto de las *posibilidades previsibles.* No es éste lugar para estudiar en qué medida esto es realizable; metodológicamente importa ver que la vía hacia el conocimiento, tanto de lo cualitativo y lo concreto en el contenido como del devenir del contenido, dicho de otro modo, del devenir histórico, es obstruido así *por el método mismo:* corresponde por definición a la esencia de toda ley semejante impedir —en el interior de su campo de validez— que nada nuevo ocurra; un sistema, aun pensado como acabado, de leyes semejantes puede, es cierto, disminuir al extremo la necesidad de correcciones que hacer a las leyes particulares pero no puede discernir la novedad por el cálculo. (El concepto de la «fuente de errores» no es sino un concepto que remplaza en las ciencias particulares el carácter incognoscible de cosa en sí del devenir, de lo que es nuevo para el conocimiento racional.) Si la génesis, en el sentido de la filosofía clásica, puede efectuarse, entonces debe crear, como fundamento lógico, una lógica de los contenidos que se trasforman, para la construcción de la cual encuentra en la historia sola, en el devenir histórico, en el surtidor ininterrumpido de la novedad cualitativa, ese orden y esa conexión ejemplares de las cosas.[2]

1 Cf. Plejanov, *op. cit.* Pero no es un problema insoluble *metodológicamente* sino para el racionalismo formalista. Cualquier apreciación que se haga sobre el valor científico *objetivo* de las soluciones medievales a esas cuestiones, es cierto que no había aquí problema y mucho menos problema insoluble, para la edad media. Compárese la formulación de Holbach, citada por Plejanov, según la cual no se podría saber si «el animal ha existido antes que el huevo o el huevo antes que el animal», con el enunciado de Maitre Eckhart: «La naturaleza hace al hombre a partir del niño y la gallina a partir del huevo; Dios hace el hombre antes que el niño y la gallina antes que el el huevo» *(Sermón del hombre noble).* Cierto que se trata *exclusivamente* del contraste entre actitudes *metodológicas.* Sobre la base de este límite metodológico, que hace justamente aparecer la historia como una cosa en sí, Plejanov ha llamado con razón a esos materialistas, idealistas ingenuos con relación a la historia. «En el 60 aniversario de la muerte de Hegel», *Neue Zeit,* X, I, 273.

2 No podemos sino indicar brevemente la hisotria del problema. Las divergencias en esta materia han sido formuladas claramente desde muy temprano.

 Pues en tanto ese devenir, esa novedad, interviene simplemente como un límite y no, al mismo tiempo, como resultado, fin y sustrato del método, los conceptos conservan necesariamente —como las cosas de la realidad vivida— esa rigidez cerrada sobre sí misma que no es suprimida sino en apariencia por la *yuxtaposición* de otros conceptos. Sólo el devenir histórico supera realmente la autonomía —dada— de las cosas y los conceptos de las cosas, como la rigidez que resulta de ello. «Pues en realidad —dice Hegel a propósito de las relaciones del alma y el cuerpo— si ambos son supuestos *absolutamente independientes* entre sí, son tan impenetrables el uno por el otro como lo es toda materia con relación a otra, no admitiéndose su presencia sino en el no-ser del otro, en sus poros; por otra parte, Epicuro ha atribuido a los dioses los poros como morada, pero en consecuencia no les ha impuesto ninguna comunidad con el mundo.»[1] Ahora bien, el devenir histórico suprime esa autonomía de los momentos. Al obligar al conocimiento que quiere ser adecuado a esos momentos a construir su conceptualización sobre los contenidos, sobre la singularidad y novedad cualitativa de los fenómenos, obliga al mismo tiempo a ese conocimiento a no dejar esos elementos permanecer en su simple unicidad concreta y les asigna la totalidad concreta del mundo histórico, el proceso histórico concreto y total mismo, como lugar metodológico donde pueden ser comprendidos.

Con esa actitud, en la cual los dos *momentos* principales de la irracionalidad como cosa en sí, aspecto concreto del contenido particular y totalidad, aparecen ahora como positivamente orientados y en su unidad, se trasforman al mismo tiempo las relaciones entre la teoría y la praxis y con ellas las relaciones entre libertad y necesidad. La realidad fabricada por nosotros pierde su carácter más o menos ficticio: según la frase profética de Vico ya citada, hemos hecho nosotros mismos nuestra historia y si somos capaces de considerar toda la realidad como historia (luego, como *nuestra* historia, pues no hay otras), entonces nos hemos realmente elevado al nivel en que la realidad puede ser discernida como nuestra «acción». El dilema de los materialistas ha perdido su sentido, pues reconocer nuestra acción en nuestros solos actos concientes y concebir el medio histórico creado por nosotros, producto del proceso histórico, como una realidad in-

Remito, por ejemplo, a la crítica que hace Schlegel de la tentativa de Condorcet (1795), que apunta a dar una explicación racionalista de la historia (un poco del tipo de la de Comte y Spencer). «Las *propiedades permanentes* del hombre son objeto de la ciencia pura; en cambio, *las modificaciones del hombre*, tanto del hombre individual como de la masa, son el objeto de una historia científica de la humanidad.» *Prosaische Jugendschriften*, Viena, 1906.

[1] *Enciclopedia*, § 389. Desde luego, lo que nos importa *solamente* es el aspecto metodológico de la cuestión. Hay que subrayar, no obstante, que todos los conceptos racionalistas formales y contemplativos manifiestan esa impenetrabilidad propia de las cosas. El tránsito moderno de los conceptos-cosas a los conceptos-funciones no cambia nada esta situación, visto que los conceptos-funciones no se distinguen en modo alguno de los conceptos-cosas en lo que concierne a la relación, única que cuenta aquí, entre la forma y el contenido; llevan aun a su paroxismo esa estructura formalmente racionalista.

fluida por leyes extrañas, se descubre como una limitación racionalista, como un dogmatismo del entendimiento formal.

Pues bien, ahora que el conocimiento nuevamente conquistado, que «lo verdadero» llega a ser, como Hegel describe en la *Fenomenología,* ese «delirio báquico» «donde ningún miembro escapa a la embriaguez», ahora que la razón parece haber levantado el velo del santuario de Sais, para discernirse a sí misma —según la parábola de Novalis— como descubrimiento del enigma, ahora se plantea de nuevo, pero de manera completamente concreta, la cuestión decisiva de este pensamiento: *la cuestión del sujeto de la acción, del sujeto de la génesis.* Pues la unidad del sujeto y el objeto, del pensamiento y el ser, que la «acción» se ha propuesto probar y mostrar, encuentra realmente el lazo de su realización y su sustrato en la unidad entre la génesis de las determinaciones pensadas y la historia del devenir de la realidad. Esta unidad no puede pasar, sin embargo, por una unidad comprendida sino a condición no solamente de que el lazo metodológico de la solución posible a todos esos problemas esté indicado en la historia, sino también que el «nosotros», sujeto de la historia, ese «nosotros» cuya acción es realmente historia, pueda ser mostrado *concretamente.*

Llegada a ese punto, la filosofía clásica da media vuelta y se extravía en el laberinto sin salida de la mitología conceptual. En el siguiente ensayo mostraremos la razón por la cual esa filosofía no *podía* encontrar ese sujeto concreto de la génesis, sujeto-objeto exigido por el método. Queremos mostrar solamente, para concluir, los límites consecutivos a su extravío. Hegel, que representa por todos los conceptos el punto culminante de esa evolución, ha buscado ese sujeto de la manera más seria. El «nosotros» que llega a encontrar es, como se sabe, el espíritu del mundo o más bien sus figuras concretas, los espíritus de los pueblos. Ahora bien, si omitimos provisionalmente el carácter mitologizante, luego abstracto, de ese sujeto, no hay que olvidar que, aun si todas las condiciones puestas por Hegel fueran admitidas sin crítica, ese sujeto no sería capaz, aun desde el punto de vista de Hegel, de cumplir la función metodológica y sistemática que le es asignada. Pues ese espíritu del pueblo no puede ser, aun para Hegel, sino una determinación «natural» del espíritu del mundo, es decir, una determinación «que no abandona su limitación sino en el momento superior, a saber, en el momento en que *tiene conciencia de su esencia,* y no tiene su verdad absoluta sino en ese conocimiento y no inmediatamente en su *ser*». Resulta de ello, principalmente, que el espíritu del pueblo no es sino aparentemente el sujeto de la historia, el autor de sus actos: es más bien el espíritu del mundo el que, *utilizando* esa «determinación natural» de un pueblo que corresponde a las exigencias actuales y a la idea del espíritu del mundo, realiza sus actos *a través* de ese espíritu del pueblo y *más allá de él.*[1] Pero entonces la actividad se hace trascendente a su

[1] ***Filosofía del derecho,*** **§§ 345-347.** ***Enciclopedia*** **§§ 548-552.**

 autor mismo y la libertad aparentemente conquistada se metamorfosea inopinadamente en esa realidad ficticia de la reflexión sobre las leyes que mueven al hombre por sí mismas, libertad que poseería, en Spinoza, la piedra arrojada si tuviera la conciencia. Hegel ha buscado sin duda una explicación en la «astucia de la razón» para la estructura encontrada ya hecha de la historia, que su genio realista no quería en todo caso negar. No hay que olvidar, sin embargo, que la «astucia de la razón» puede ser algo más que una mitología sólo si la razón real es descubierta y mostrada de manera realmente concreta. Entonces es una explicación genial para las etapas no todavía concientes de la historia. Pero éstas no pueden ser discernidas y apreciadas como etapas sino a partir del nivel ya alcanzado de la razón que se ha encontrado a sí misma.

He aquí el punto en que, por una necesidad metodológica, la filosofía de Hegel es llevada a la mitología. Pues, estando en la imposibilidad de encontrar y mostrar el sujeto-objeto idéntico en la historia misma, se ve obligada a salir de la historia y erigir, más allá de la historia, ese reino de la razón que se ha alcanzado a sí misma, a partir del cual la historia puede ser comprendida entonces como una etapa y el camino comprendido como una «astucia de la razón». La historia no está en condiciones de constituir el cuerpo vivo de la totalidad del sistema: llega a ser una parte, un momento del sistema de conjunto que culmina en el «espíritu absoluto», en el arte, la religión y la filosofía. La historia es, sin embargo, el elemento vital natural, el único elemento vital posible del método dialéctico, en una medida demasiado grande para que tal tentativa pueda triunfar. De una parte, la historia penetra de una manera decisiva, aunque metodológicamente inconsecuente, en el edificio de las esferas que debieran metodológicamente encontrarse ya más allá de la historia.[1] De otra parte, por esa actitud inadaptada e inconsecuente respecto de la historia, la historia misma es despojada de su esencia, que le es justamente indispensable en el sistema hegeliano. Pues, en primer lugar, su relación con la razón misma aparece ahora como contingente. «Cuándo, dónde y en qué forma tales autorreproducciones de la razón hacen su aparición como filosofía, ello es contingente»,[2] dice Hegel después del pasaje sobre la «necesidad de

[1] En las últimas versiones del sistema, la historia es el tránsito de la filosofía del derecho al espíritu absoluto. (En la *Fenomenología* la relación es más complicada, aunque metodológicamente también poco unívoca y clara). Según la lógica de Hegel el espíritu absoluto, puesto que es la verdad del momento precedente, la verdadera historia, debiera suprimir y superar en sí a la propia historia. La historia no se deja suprimir, sin embargo, en el método dialéctico; es lo que enseña la conclusión de la historia hegeliana de la filosofía, en que, en la cima del sistema, en el momento en que el «espíritu absoluto» se alcanza a sí mismo, la historia reaparece, sin embargo, y remite a su más allá de la filosofía: «Esta importancia que tenían las determinaciones del pensamiento depende de un conocimiento ulterior que no forma parte de la historia de la filosofía. Los conceptos son la más simple revelación del espíritu del mundo; ésta, en su forma más concreta, es la historia.»

[2] Esta contingencia es todavía más crudamente subrayada en Fichte.

la filosofía». Con esa contingencia, la historia recae, sin embargo, en la facticidad y la irracionalidad que acababa de superar. Y si su relación con la razón que la comprende no es sino la de un contenido irracional con una forma general, para la cual el *hic et nunc* concreto, el lugar y el tiempo, el contenido concreto, son contingentes y la razón misma es entregada a todas las antinomias de la cosa en sí propias del método predialéctico. En segundo lugar, la relación no aclarada entre el espíritu absoluto y la historia obliga a Hegel a admitir, lo que sería metodológicamente difícil de comprender de otro modo, *un final de la historia*, que interviene mientras vive, en su sistema de la filosofía, cumplimiento y verdad de todos los sistemas filosóficos que le han precedido. Lo que tiene como consecuencia necesaria que la historia debe encontrar su fin, aun en los campos más bajos y propiamente históricos, en el estado de la restauración prusiana. En tercer lugar, la génesis separada de la historia, recorre su propia evolución: desde la lógica hasta el espíritu, pasando por la naturaleza. Pero como la historicidad del conjunto de las formas categoriales y su movimiento penetra de manera decisiva el método dialéctico, como génesis dialéctica e historia van juntas, objetiva, esencial, necesariamente, y no siguen aquí caminos separados sino porque la filosofía clásica no ha realizado su programa, es inevitable que ese proceso, pensado como supra-histórico, manifieste paso a paso la estructura de la historia. Y el método *vuelto abstractamente contemplativo*, al *falsificar* y violar así la historia, es a su vez violado y despedazado por la historia, que no ha sido dominada. (Piénsese en el tránsito de la lógica a la filosofía de la naturaleza.) Por ello mismo, el papel demiúrgico del «espíritu», de la «idea», termina en una pura mitología conceptual, como Marx ha subrayado de manera particularmente penetrante en su crítica de Hegel.[1] Se debe decir de nuevo —desde el punto de vista mismo de la filosofía de Hegel— que aquí el demiurgo no hace la historia sino en apariencia. Pero con esta apariencia se disuelve al mismo tiempo en la nada toda la tentativa de la filosofía clásica para invertir en pensamiento las barreras del pensamiento racionalista formal (del pensamiento burgués cosificado) y para restaurar así en pensamiento al hombre aniquilado por la cosificación. El pensamiento ha recaído en la dualidad contemplativa del sujeto y el objeto.[2]

Cierto que la filosofía clásica ha llevado —en pensamiento— todas las antinomias de su fundamento vital al paroxismo y les ha dado la más alta expresión posible (en pensamiento); pero siguen siendo, para ese pensamiento también, antinomias irresueltas e insolubles. La filosofía clásica se halla, pues, desde el

1 Cf. el ensayo «¿Qué es el marxismo ortodoxo?»

2 La lógica misma se ha tornado así problemática. La exigencia de Hegel de que el concepto sea el «ser restaurado» no es realizable sino a condición de una producción real del sujeto-objeto idéntico. Si no, el concepto adopta una significación idealista y kantiana que está en contradicción con su función dialéctica. Explicarlo en detalle rebasa ampliamente el marco de este trabajo.

 punto de vista de la evolución histórica, en una situación paradójica: apunta a superar en pensamiento la sociedad burguesa; a despertar especulativamente a la vida al hombre aniquilado en la sociedad y por ella, pero no termina en sus resultados sino en la reproducción completa en pensamiento, en la deducción *a priori* de la sociedad burguesa. Esto no se expresa en la filosofía clásica sino bajo la forma de esas antinomias irresueltas e insolubles, la expresión, es cierto, más profunda y grandiosa —en pensamiento— de las antinomias que son el fundamento del ser de la sociedad burguesa, producidas y reproducidas por ella sin interrupción, bajo formas evidentemente más confusas y subordinadas. La filosofía clásica no puede, pues, dejar en herencia a la evolución (burguesa) ulterior sino esas antinomias irresueltas. La terminación de ese viraje operado por la filosofía clásica, que comenzaba, al menos metodológicamente, a remitir más allá de esos límites, la terminación del método dialéctico como método de la historia, ha quedado reservada a la clase que estaba habilitada para descubrir en sí misma, a partir de su fundamento vital, el sujeto-objeto idéntico, el «nosotros» de la génesis: el proletariado.

III

EL PUNTO DE VISTA DEL PROLETARIADO

Desde su crítica juvenil de la *Filosofía del derecho,* de Hegel, Marx ha expresado claramente la situación particular del proletariado en la historia y la sociedad, el punto de vista a partir del cual su esencia se impone como sujeto-objeto idéntico del proceso evolutivo de la sociedad y la historia: «Cuando el proletariado anuncia la disolución del estado de cosas existente, no hace sino enunciar el secreto de su propia existencia, pues él mismo constituye la disolución efectiva de ese estado de cosas». El conocimiento de sí es, pues, al mismo tiempo, para el proletariado el conocimiento objetivo de la esencia de la sociedad. Al perseguir sus fines de clase, el proletariado realiza, pues, al mismo tiempo, conciente y objetivamente, los fines de la evolución de la sociedad que sin su intervención conciente, seguirían siendo necesariamente posibilidades abstractas, límites objetivos.[1]

¿Pero qué modificación ha aportado socialmente esa postura, y aun en la posibilidad de adoptar posición en pensamiento respecto

[1] **Cf. para eso los ensayos: «¿Qué es el marxismo ortodoxo?», «Conciencia de clase» y «El cambio de función del materialismo histórico». Las repeticiones eran desgraciadamente inevitables en esos ensayos estrechamente ligados por sus temas.**

de la sociedad? «A primera vista», ninguna. Pues el proletariado aparece como el producto del orden social capitalista. Sus formas de existencia están hechas de tal modo —como se ha demostrado en la primera parte—, que la cosificación debe expresarse allí necesariamente de la manera más notable y penetrante, al producir la deshumanización más profunda. El proletariado comparte, pues, con la burguesía la cosificación de todas las manifestaciones de la vida. Marx dice: «La clase poseedora y la clase del proletariado presentan la misma enajenación de sí del hombre. La primera clase se siente, sin embargo, a gusto en esa enajenación de sí y se siente allí confirmada; sabe que la enajenación es su propio poder y posee en ésta la apariencia de una existencia humana; la segunda se siente aniquilada por la enajenación, advierte en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana.»[1]

1

Se diría, pues, que —aun para la concepción marxista— nada ha cambiado en la realidad objetiva; sólo el «punto de vista de la apreciación» ha llegado a ser otro, sólo la «estimación» de la realidad ha adoptado otro acento. Esta apariencia oculta en realidad en sí misma un momento muy importante de la verdad. Y hay que pararse firme en ese momento si no se quiere que la visión correcta se trasforme inopinadamente en contrasentido. Para hablar más concretamente: la realidad objetiva del ser social es, *en su inmediatez*, «la misma» para el proletariado y la burguesía. Pero esto no impide que las *categorías específicas de la mediación*, por las cuales las dos clases elevan esa inmediatez a la conciencia, por las cuales la realidad simplemente inmediata llega a ser para ambas, propiamente hablando, realidad objetiva, sean necesariamente, a consecuencia de la diversidad de situación de las dos clases en «el mismo» proceso económico, fundamentalmente diferentes. Está claro que con esta problemática tocamos de nuevo, por otro lado, la cuestión fundamental del pensamiento burgués, el problema de la cosa en sí. Pues al admitir que la trasformación del dato inmediato en realidad realmente reconocida (y no solamente inmediatamente reconocida) y, por tanto, realmente objetiva, dicho de otro modo, la acción de la categoría de la mediación sobre la imagen del mundo, sea solamente algo «subjetivo», solamente una «estimación» de la realidad que permanecería «inalterada», se llega a conceder de nuevo a la realidad objetiva el carácter de una cosa en sí. Desde luego, esta especie de conocimiento que concibe la «apreciación» como algo simplemente «subjetivo» y no tocante a la esencia de los hechos, pretende llegar justamente a la realidad efectiva. Si se ilusiona así sobre sí misma, es porque se comporta de una manera no crítica frente

1 *La sagrada familia, Obras filosóficas,* Ed. Costes, 1949, tomo II, p. 61.

 al carácter condicionado de su propio punto de vista (y particularmente respecto a su condicionamiento por el ser social que está en su fundamento). Rickert dice, por ejemplo —para tomar esa concepción de la historia bajo su forma más evolucionada y más elaborada—: «Si el historiador construye sus conceptos considerando valores de la comunidad a la cual pertenece él mismo, la objetividad de su exposición dependerá exclusivamente de la exactitud de los hechos que le sirven de materiales, y la cuestión de saber si tal o cual acontecimiento del pasado es esencial o no, no surgirá. Está por encima de toda arbitrariedad si, por ejemplo, refiere la evolución del arte a los valores culturales estéticos, la evolución de un estado a los valores culturales políticos, y logra así una presentación que, en la medida en que ésta se abstiene de *juicio de valor* no histórico, es válida para todo hombre que reconoce en general valores culturales estéticos o políticos como normativos para todos los miembros de su comunidad».[1] Si los «valores culturales», cuyo contenido no es reconocido y valen simplemente de manera formal, fundan la objetividad histórica «refiriéndose a los valores», la subjetividad del historiador es aparentemente eliminada, para verse, no obstante, asignar, como criterio de la objetividad, como guía hacia la objetividad, la facticidad de los «valores culturales válidos para su comunidad» (es decir, para su clase). La arbitrariedad y la subjetividad son desplazadas de la materia de los hechos particulares y del juicio hecho sobre ellos al criterio mismo, «a los valores culturales en vigor» sobre los cuales es imposible, *en ese terreno*, hacer un juicio, cuya validez es aún imposible examinar: los «valores culturales» llegan a ser para el historiador cosas en sí, evolución estructural para la cual la primera parte nos ha suministrado analogías en la economía y la jurisprudencia. El otro aspecto de la cuestión es, sin embargo, todavía más importante, a saber, que el carácter de cosa en sí de la relación entre forma y contenido hace necesariamente surgir *el problema de la totalidad*. Rickert se expresa también sobre esto con una claridad meridiana. Después de haber subrayado la necesidad metodológica de una teoría de los valores para la filosofía de la historia, precisa: «Aun la historia universal no puede ser expuesta en su *unidad* sino con la ayuda de un sistema de valores culturales y presupone, en esa medida, una filosofía de la historia llena de contenido. Por lo demás, el conocimiento de un sistema de valores es insignificante con relación a la cuestión de la objetividad científica de las exposiciones históricas puramente empíricas».[2] Se puede, sin embargo, preguntar si la oposición entre exposición histórica particular e historia universal es simplemente una cuestión de *amplitud* o si se trata de una cuestión de *método*. Evidentemente, aun en el primer caso, la ciencia histórica según el ideal de conocimiento de Rickert, aparecería extremadamente problemático. Pues los «hechos» de la historia

1 *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.*
2 *Ibid.*

deben necesariamente —a despecho de toda «caracterización de valor»— permanecer en una facticidad bruta e incomprendida, puesto que toda posibilidad de comprenderlos realmente, de reconocer su sentido real, su real función en el proceso histórico, ha sido hecha metodológicamente imposible por el renunciamiento metodológico a un conocimiento de la totalidad. Pero la cuestión de la historia universal es, como hemos mostrado,[1] un problema metodológico que surge necesariamente en ocasión de la exposición del menor capítulo de la historia, del menor recorte. Pues la historia como totalidad (historia universal) no es la suma simplemente mecánica de los acontecimientos históricos particulares ni un principio de consideración trascendente a los acontecimientos históricos particulares, que no podría imponerse sino por medio de una disciplina propia, la filosofía de la historia. La totalidad de la historia es más bien un poder histórico real —aunque todavía inconciente y por consiguiente desconocido hasta ese día— que no se deja separar de la realidad (y por tanto del conocimiento) de los hechos históricos particulares sin suprimir también su realidad, su facticidad. Es el fundamento último y real de su *realidad, de su facticidad, luego de la verdadera posibilidad de* conocerlos aun como hechos particulares. Hemos invocado ya la teoría de las crisis en Sismondi para mostrar cómo la utilización deficiente de la categoría de la totalidad ha impedido el conocimiento real de un fenómeno particular, pese a la observación exacta de todos sus detalles. En esa ocasión hemos visto también que la integración en la totalidad (cuya condición es admitir que la realidad histórica verdadera es precisamente el *todo* del proceso histórico) no cambia solamente de manera decisiva nuestro juicio sobre el fenómeno particular, sino que hace sufrir al contenido del *fenómeno particular* —como fenómeno particular— un cambio fundamental. La oposición entre esta actitud que aísla los fenómenos históricos particulares y el punto de vista de la totalidad se impone de manera todavía más impresionante, si comparamos, por ejemplo, la concepción burguesa y económica de la función de la máquina con la de Marx: «Las contradicciones y los antagonismos inseparables de la utilización capitalista del maquinismo no existen, porque no nacen del maquinismo mismo, sino de su *utilización capitalista*. Como, por consiguiente, el maquinismo considerado en sí acorta el tiempo de trabajo, mientras que su uso capitalista alarga la jornada de trabajo, como en sí mismo aligera el trabajo y su uso capitalista aumenta la intensidad del mismo, como en sí mismo es una victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, y su uso capitalista coloca al hombre bajo el yugo de las fuerzas de la naturaleza, como en sí mismo aumenta la riqueza del productor y su uso capitalista empobrece al productor, etc., la economía burguesa explica simplemente que la consideración del maquinismo en sí prueba rigurosamente que todas esas contradicciones patentes son una simple apariencia de

[1] Cf. el ensayo «¿Qué es el marxismo ortodoxo?»

 la realidad común, que en sí, es decir, en la teoría tampoco, no existen.»[1]

Dejemos de lado por un instante el carácter apologético y de clase de la concepción económica burguesa y consideremos la oposición en un plano puramente metodológico. Vemos entonces que la concepción burguesa, que considera la máquina en su unicidad aislada, en su «individualidad» de puro hecho (pues como fenómeno del proceso de evolución económica *la* máquina —no el ejemplar particular— es un individuo histórico en el sentido de Rickert), deforma así su objetividad real y le inventa, en el proceso de producción capitalista, una función que sea su núcleo esencial «eterno», parte constituyente e inseparable de su «individualidad». En términos metodológicos, esta concepción hace así, de todo objeto histórico tratado, una mónada inmutable, excluida de toda interacción con las otras mónadas —concebidas de la misma manera—, y a la cual las propiedades que posee en su existencia inmediata parecen estar adheridas como propiedades esenciales simplemente insuperables. Cierto que tal mónada conserva una unicidad individual, pero ésta no es sino una pura facticidad, un simple modo de ser. La «relación de valor» no cambia nada esta estructura, pues hace simplemente posible una *elección* en la cantidad infinita de tales facticidades. Lo mismo que la relación de esas mónadas históricas individuales entre sí les es exterior y describe simplemente su facticidad bruta, su relación con el principio director de la elección en la relación de valor es también un puro hecho contingente.

Ahora bien —como esto no podía escapar a los historiadores realmente importantes del siglo XIX, por ejemplo, a Riegl, Dilthey, Dvorak—, la esencia de la historia reside justamente en la modificación de esas *formas estructurales* por medio de las cuales tiene lugar cada vez la confrontación del hombre con su medio y determinan la objetividad de su vida interior y exterior. Esto no es objetiva y realmente posible (y no puede, en consecuencia, ser comprendido adecuadamente) salvo si la individualidad, la unicidad, de una época, de una formación, etc., reside en la originalidad de esas formas estructurales y puede ser encontrada y mostrada en ellas y por ellas. Sin embargo, la realidad inmediata no puede ser dada inmediatamente, para el hombre que la vive ni para el historiador, en sus formas estructurales verdaderas. Éstas deben ser buscadas y encontradas primero, y el camino que lleva a su descubrimiento es el camino del conocimiento del proceso de evolución histórica como totalidad. Parece a primera vista —y todos los que permanecen hundidos en la inmediatez no superan durante toda su vida esa «primera vista»— que ir más lejos sea un movimiento de puro pensamiento, un proceso de abstracción. Pero esta apariencia surge de los hábitos de pensar y sentir de la simple inmediatez, para la cual la forma

[1] *El capital,* I, pp. 406-407.

de cosa inmediatamente dada que tienen los objetos, su ser y su ser-así inmediatos, aparecen como lo que es primario, real, objetivo, y sus «relaciones», en cambio, como algo secundario y simplemente subjetivo. Para esta inmediatez toda modificación real debe representar, por consiguiente, algo incomprensible. El hecho innegable de la modificación se refleja, para las formas de conciencia de la inmediatez, como catástrofe, como cambio brutal, súbito, llegado del exterior y excluyendo toda mediación.[1] Para poder comprender el cambio, el pensamiento debe superar la separación rígida de sus objetos; debe poner en el mismo plano de realidad sus relaciones entre ellos, entre los objetos, y la interacción de esas «relaciones» y de las «cosas». Cuanto más se aleja uno de la simple inmediatez, más se extiende la red de esas «relaciones», más integralmente se incorporan las «cosas» al sistema de esas relaciones y más parece perder el cambio su carácter incomprensible, despojarse de su esencia aparentemente catastrófica y llegar a ser así comprensible.

Pero esto no tiene lugar sino en el caso en que la superación de la inmediatez hace los objetos más concretos, en que el sistema conceptual de las mediaciones así alcanzado es —para emplear la feliz expresión de Lassalle a propósito de la filosofía de Hegel— la totalidad de la experiencia *(Empiria)*. Hemos aprendido ya a conocer los límites metodológicos de los sistemas conceptuales abstractos y formalmente racionalistas. Se trata ahora de ver bien qué hacen metodológicamente imposible esa superación de la simple facticidad de los hechos históricos (el esfuerzo crítico de Rickert y la teoría moderna de la historia lo prueban; por otra parte, han logrado *esta* demostración). Lo que puede ser alcanzado así es, en el mejor de los casos, una tipología formal de las formas de aparición de la historia y la sociedad, en la cual los hechos históricos pueden intervenir como *ejemplos*, en la cual, pues, subsiste, entre el sistema de comprensión y la realidad histórica objetiva a comprender, un lazo similar y simplemente contingente. Que esto tenga lugar bajo la forma ingenua de una «sociología» que busca «leyes» (del tipo de Comte y Spencer) —y entonces la imposibilidad metodológica de resolver la tarea se abre paso en el absurdo de los resultados— o que esa imposibilidad metodológica sea desde el comienzo conciente, en un plano crítico (como en Max Weber), de suerte que se llegue así a una ciencia auxiliar de la historia, el resultado es el mismo: el problema de la facticidad es reintroducido en la historia y la

[1] Cf. acerca del materialismo del siglo XVIII a Plejanov, *op. cit.* Hemos mostrado, en la primera parte, que la teoría burguesa de las crisis, la teoría del origen del derecho, etc., adoptan ese punto de vista metodológico. En la historia misma, todo el mundo puede ver fácilmente que una concepción que no considera la historia mundial y no se refiere constantemente a la totalidad del proceso histórico debe necesariamente trasformar los vuelcos o virajes decisivos de la historia en catástrofes absurdas, puesto que sus fundamentos están fuera del dominio en que sus consecuencias se muestran más catastróficas. Piénsese en las grandes migraciones de los pueblos o en la línea descendente de la historia alemana desde el renacimiento, etc.

 inmediatez de la actitud puramente histórica no es superada, háyase querido o no ese resultado.

Al del historiador como Rickert lo entiende, es decir, el comportamiento crítico más conciente en la evolución burguesa, lo hemos considerado un comportamiento prisionero de la simple inmediatez. Esto parece ser contradicho por el hecho patente de que la realidad histórica misma no puede ser alcanzada, conocida ni descrita sino en el curso de un proceso complicado de mediaciones. No hay que olvidar, sin embargo, que inmediatez y mediación son momentos de un proceso dialéctico, que cada grado del ser (y de la actitud de comprensión respecto de éste) tiene su inmediatez en el sentido de la *Fenomenología;* respecto del objeto inmediatamente dado «tenemos que comportarnos de manera también *inmediata* y *receptiva,* es decir, no cambiar nada en su manera de presentarse». La única manera de salir de esta inmediatez es la génesis, la «producción» del objeto. No obstante, esto presupone ya que las formas de mediación en las cuales —y por ellos—, se sale de la inmediatez de la existencia de los objetos dados *son mostradas como principios estructurales de construcción y como tendencias reales del movimiento de los objetos mismos,* que génesis en pensamiento y génesis histórica coinciden, pues, según su principio. Hemos seguido la marcha histórica de las ideas que, en el curso de la evolución del pensamiento burgués, ha contribuido cada vez más fuertemente a separar esos dos principios. Hemos podido comprobar que, a consecuencia de esa dualidad metodológica, la realidad se descompone en una cantidad de facticidades que no pueden ser racionalizadas, sobre las cuales ha sido arrojada una red de «leyes» puramente formales y vacías de todo contenido. Y para superar por la «teoría del conocimiento» esa forma abstracta del mundo inmediatamente dado (y capaz de ser pensado) se hace esa estructura eterna, se la justifica de manera consecuente como «condición de posibilidad» necesaria a esa comprensión del mundo. Como no es capaz de realizar ese movimiento «crítico» en dirección de una producción real del objeto —en este caso, del sujeto pensante—, como aun toma una dirección opuesta, *la misma inmediatez a que el hombre ordinario de la sociedad burguesa hacía frente en la vida cotidiana reaparece, elevada a su concepto, pero, no obstante, simplemente inmediata,* al término de esa tentativa crítica para pensar la realidad hasta el fin.

Inmediatez y mediación no son, pues, simplemente actitudes coordinadas, y se completan recíprocamente frente a los objetos de la realidad; son al mismo tiempo —de conformidad con la esencia dialéctica de la realidad y con el carácter dialéctico de nuestros esfuerzos para enfrentarnos con ella— determinaciones dialécticamente relativizadas. Dicho de otro modo, toda mediación debe necesariamente tener como resultado un punto de vista en que la objetividad producida por ella revista la forma de la inmediatez. Ahora bien, esto es lo que ocurre al pensamiento burgués frente al ser histórico y social de la sociedad burguesa, ser que ha sido

hecho claro y sacado a la luz por múltiples mediaciones. Al mostrarse incapaz de descubrir nuevas mediaciones y comprender el ser y el origen de la sociedad burguesa como producto del mismo sujeto que «produce» la totalidad comprendida del conocimiento, ese pensamiento tiene *como punto de vista último, decisivo para el conjunto del pensamiento, el punto de vista de la simple inmediatez.* Pues «mediatizándolo —según las palabras de Hegel— debiera ser aquello en que los dos lados no serían sino uno, en que la conciencia, pues, reconocería uno de los momentos en el otro, su fin y su acción en el destino, su destino y su fin en su acción, *su propia esencia* en esta *necesidad*».[1]

Nuestras explicaciones precedentes han mostrado, lo esperamos, bastante claramente que esta mediación precisamente ha faltado y debía necesariamente faltar en el pensamiento burgués. En el plano económico ello ha sido demostrado por Marx[2] en innumerables pasajes; las falsas representaciones que la economía burguesa se hace del proceso económico del capitalismo han sido expresamente reducidas a la falta de mediación, al despojo metódico de las categorías de la mediación, a la aceptación inmediata de formas derivadas de la objetividad, al hecho de detenerse en el plano de la representación simplemente inmediata. Hemos indicado con mucha insistencia, en la segunda parte, las consecuencias intelectuales que acarrean el carácter de la sociedad burguesa y los límites metodológicos de su pensamiento, y hemos mostrado las antinomias (sujeto-objeto, libertad-necesidad, individuo-sociedad, forma-contenido, etc.) a las cuales el pensamiento debía llegar así necesariamente. Ahora se trata de comprender que el pensamiento burgués —aunque llega a esas antinomias por la vía de los más grandes esfuerzos de pensamiento— acepta, sin embargo, el fundamento ontológico del cual nacen esas antinomias como por sí solas como una facticidad que hay que tomar tal cual es: tiene un comportamiento inmediato respecto de sí mismo. Simmel dice, por ejemplo, a propósito de la estructura ideológica de la conciencia de la cosificación: «Esas direcciones inversas pueden, pues, una vez tomadas, tender también hacia un ideal de separación absolutamente puro: el contenido real de la vida se hace cada vez más pragmático e impersonal, a fin de que el resto no cosificable de esa misma vida llegue a ser tanto más personal, sea tanto más la propiedad incontestable del yo.»[3] Pero entonces lo que debía ser derivado de la mediación y comprendido por ella se convierte en el principio aceptado y valorizado de la explicación de todos los fenómenos: la facticidad inexplicada e inexplicable de la existencia y del ser-así de la sociedad burguesa adopta el carácter de una ley eterna de la naturaleza o de un valor cultural de validez intemporal.

1 *Fenomenología del espíritu.*

2 Cf. *El capital,* III, I, pp. 326-327, pp. 340-341, pp. 364-365, pp. 368-369, pp. 377-378, etc.

3 *Filosofía del dinero.*

 Ahora bien, esto es al mismo tiempo la autosupresión de la historia. «Así, pues —dice Marx hablando de la economía burguesa—, ha habido historia, pero no la hay ya.»[1] Y aunque esta antinomia toma más tarde formas cada vez más sutiles, interviene aun como historicismo, como relativismo histórico, ello no cambia nada en el problema fundamental mismo, en la supresión de la historia. Esta esencia no histórica, antihistórica, del pensamiento burgués aparece de la forma más cruda si consideramos *el problema del presente como problema histórico*. No hay necesidad de poner ejemplos. La incapacidad completa de todos los pensadores e historiadores burgueses para comprender los acontecimientos presentes de la historia mundial como acontecimientos históricos y mundiales, desde la guerra mundial y la revolución mundial, debe ser de terrible memoria para todo hombre de juicio sano. Y ese fracaso total que ha llevado a historiadores de grandes méritos, por otra parte, y a pensadores penetrantes al lastimoso y despreciable nivel intelectual del peor periodismo de provincia no puede explicarse, simplemente y en todos los casos, con razones puramente exteriores (censura, adaptación a los intereses «nacionales» de clase, etc.); el fundamento metodológico de ese fracaso es que la relación contemplativa inmediata entre sujeto y objeto del conocimiento crea justamente ese espacio intermedio irracional, «oscuro y vacío» (descrito por Fichte), cuyos oscuridad y vacío, presentes en el conocimiento del pasado, pero ocultos por el alejamiento espacio-temporal y por el alejamiento históricamente mediatizado, son ahora necesariamente descubiertos. Una bella comparación de Ernst Bloch puede sin duda aclarar ese límite metodológico mejor que un análisis detallado que no puede hacerse aquí. Cuando la naturaleza se torna paisaje —en oposición, por ejemplo, a la inconciente vida-en-la-naturaleza del campesino— la inmediatez estética de la experiencia vivida del paisaje, que es pasado, evidentemente, por muchas mediaciones, tiene como condición, para alcanzar esa inmediatez, una distancia, especial en este caso, entre el observador y el paisaje. El observador está fuera del paisaje, pues si no es imposible que la naturaleza se convierta en paisaje. Si trata, sin salir de esa inmediatez contemplativa y estética, de integrar él mismo y la naturaleza que lo rodea inmediata y especialmente en la «naturaleza como paisaje», se hará claro en seguida que el paisaje no *comienza* a ser paisaje sino a una distancia determinada en relación con el observador, muy diferente según los casos, desde luego; pues el observador no puede tener con la naturaleza esa relación de paisaje sino como observador espacialmente separado. Esto no es evidentemente sino un ejemplo que aclara metodológicamente la situación real, pues la relación con el paisaje halla su expresión adecuada y no problemática en el arte, aunque no hay que olvidar, sin embargo, que en el arte también se establece esa misma distancia insuperable entre el sujeto y el objeto, dondequiera presente en la vida

[1] ***Miseria de la filosofía*, Ed. Costes, p. 143.**

moderna, y que el arte no puede significar sino la formación y no la resolución real de esa problemática. Ahora bien, desde que la historia desemboca en el presente —y esto es inevitable, puesto que a fin de cuentas nos interesamos por la historia para comprender realmente el presente— ese «espacio nocivo», según las palabras de Bloch, aparece bajo una luz cruda. Pues los dos extremos en que se polariza la incapacidad de la actitud burguesa contemplativa para comprender la historia, «grandes individuos» como creadores soberanos de la historia y «leyes naturales» del medio histórico, se encuentran en la misma impotencia —estén separados o unidos— ante la esencia de la novedad radical del presente, esencia que exige que se le dé un sentido.[1] La perfección interna de la obra de arte puede encubrir el abismo que se abre, no dejando su inmediatez acabada penetrar la cuestión de la mediación, ahora imposible desde el punto de vista contemplativo. Sin embargo, el presente como problema de la historia, como problema prácticamente ineluctable, exige imperiosamente esta mediación. Ésta debe ser intentada. Ahora bien, en esas tentativas se descubre lo que Hegel dice después de la definición citada de la mediación, respecto de cierto nivel de la conciencia de sí: «La conciencia ha llegado a ser así más bien, para sí misma, un enigma en su experiencia, en que debía encontrar su verdad; las consecuencias de sus actos no son para ella sus actos mismos; lo que le ocurre no es *para ella* la experiencia de lo que ella es *en sí;* el tránsito no es una simple modificación formal del mismo contenido y la misma esencia, representados una vez como contenido y esencia de la conciencia y otra vez como objeto o como su propia esencia intuida. La *necesidad abstracta* vale, pues, por el *poder* incomprendido, solamente negativo, de la *generalidad,* en la cual la individualidad es aplastada.»

2

El conocimiento de la historia comienza para el proletariado con el conocimiento del presente, con el conocimiento de su propia situación social y el descubrimiento de su necesidad (en el sentido de génesis). Génesis e historia no pueden coincidir o, para hablar más exactamente, ser momentos del mismo proceso, salvo si, de una parte, todas las categorías en las cuales se edifica la existencia humana aparecen como determinaciones de esa misma existencia (y no simplemente de su comprensión posible) y si, por

[1] Remito de nuevo al dilema del antiguo materialismo expuesto por Plejanov. Marx ha mostrado, contra Bruno Bauer, que la posición lógica de toda concepción burguesa de la historia apunta a la «mecanización» de la «masa» y a la irracionalización del héroe *(Sagrada familia).* Se puede encontrar, en Carlyle o Nietzsche, por ejemplo, exactamente la misma dualidad de puntos de vista. Aun en un pensador tan prudente como Rickert se puede encontrar (pese a restricciones) una tendencia a considerar el «medio» y los «movimientos de masas» como determinados por leyes naturales, siendo sólo la personalidad particular considerada como individualidad histórica, *op. cit.*

 otra, su sucesión, su unión y su conexión se muestran como momentos del proceso histórico mismo, como características estructurales del presente. Sucesión y unión internas de las categorías no constituyen, pues, ni una serie puramente lógica ni un orden según una facticidad puramente histórica. «Su sucesión es más bien determinada por la relación que tienen entre sí en la sociedad burguesa moderna y que es exactamente lo inverso de la que aparece como su relación natural o que corresponde a la serie de la evolución histórica.»[1] Ahora bien, esto supone a su vez que, en el mundo que hace frente al hombre en la teoría y la praxis, se pueda mostrar una objetividad que —pensada y comprendida correctamente hasta su término— no debe en parte alguna detenerse en una simple inmediatez semejante a las precedentemente mostradas; que, por consiguiente, pueda ser comprendida como momento fluido, mediador entre el pasado y el futuro, y se revele de esa manera, en todas sus relaciones categoriales, como producto del hombre, como producto de la evolución social. Pero con esta problemática la cuestión de la «estructura económica» de la sociedad es planteada. Pues, como Marx explica en su polémica contra la falsa disociación entre el principio (es decir, la categoría) y la historia, operada por el seudohegeliano y kantiano vulgar Proudhon, si se plantea la cuestión de «por qué tal principio se ha manifestado en el siglo XI o en el XVIII más que en tal otro, se está necesariamente obligado a examinar minuciosamente cuáles eran los hombres del siglo XI y cuáles los del siglo XVIII, cuáles eran sus necesidades respectivas, sus fuerzas productivas, su modo de producción, las materias primas de su producción, en fin, cuáles eran las relaciones de hombre a hombre que resultaban de todas esas condiciones de existencia. Profundizar todas esas cuestiones, ¿no es hacer la historia real, profana, de los hombres en cada siglo, representar a esos hombres a la vez como autores y actores de su propio drama? Pero desde el momento en que representáis a los hombres como autores y actores de su propia historia, habéis llegado, por un rodeo, al verdadero punto de partida, puesto que habéis abandonado los principios eternos de que hablabais primero».[2]

Sería un error creer —y este error es el punto de partida metodológico de todo marxismo vulgar— que ese punto de vista equivale a aceptar tal como es la estructura social inmediatamente dada (es decir, empírica). Y no aceptar la experiencia, superar su simple inmediatez, no es simplemente estar insatisfecho con esa experiencia y querer simplemente —abstractamente— modificarla. Tal voluntad, tal apreciación de la experiencia sería en realidad puramente subjetiva, sería un «juicio de valor», un deseo, una utopía. Al tomar la forma filosóficamente objetivada y decantada del deber, la voluntad de utopía no supera en modo alguno la aceptación de la experiencia y, por tanto, al mismo tiempo, el

1 *Contribución a la crítica de la economía política.*

2 *Miseria de la filosofía,* **Ed. Costes, p. 135.**

simple subjetivismo, a decir verdad, filosóficamente afinado, de la voluntad de cambio. Pues el deber presupone, precisamente bajo la forma clásica y pura que ha recibido en la filosofía kantiana, un ser al cual, por principio, la categoría del deber *no puede ser aplicada*. Justamente porque la intención del sujeto de no aceptar tal cual es su existencia empíricamente dada reviste la forma del deber, la forma inmediatamente dada de la experiencia recibe una confirmación y una consagración filosóficas: es, filosóficamente, hecha eterna. «No se puede —dice Kant— explicar nada de los fenómenos a partir del concepto de libertad; aquí el mecanismo de la naturaleza debe constituir siempre el hilo director.»[1] No resta así, para toda la teoría del deber, sino el dilema siguiente: bien la existencia —absurda— de la experiencia (*de la cual el absurdo es la condición metodológica del deber,* pues en un ser provisto de sentido el problema del deber no podría surgir) permanece inmutable y el deber adopta entonces un carácter simplemente subjetivo, o bien hay que admitir un principio trascendente (tanto al ser como al deber) para poder explicar que hay una acción real del deber sobre el ser. Pues la solución habitual, sugerida ya por Kant, que va en el sentido de un proceso infinito, no hace sino velar la imposibilidad de resolver el problema. Filosóficamente, no se trata de determinar la duración necesaria al deber para trasformar el ser; hay que mostrar los principios por medio de los cuales el deber es *en general capaz* de actuar sobre el ser. Ahora bien, eso es justamente lo que ha hecho metodológicamente imposible la fijación del mecanismo de la naturaleza como forma inmutable del ser, la delimitación rigurosamente dualista del deber y el ser, la rigidez, insuperable desde ese punto de vista, que poseen deber y ser en ese cara-a-cara. Una imposibilidad metodológica no puede nunca, sin embargo, después de haber sido reducida de manera infinitesimal y luego repartida en un proceso infinito, reaparecer súbitamente como realidad.

No por azar, sin embargo, el pensamiento burgués ha encontrado en el proceso infinito una salida a la contradicción que le opone el dato de la historia. Pues, según Hegel, esta progresión interviene «dondequiera que determinaciones *relativas* son empujadas hasta oponerse, de suerte que constituyan una unidad inseparable y que una existencia autónoma es asignada, sin embargo, a cada una frente a la otra. Esta progresión, a consecuencia de la *contradicción*, no es resuelta, sino siempre enunciada como simplemente *presente*». Y ha sido igualmente demostrado por Hegel que la operación metodológica que constituye el presupuesto lógico de la progresión infinita consiste en que los elementos de ese proceso, que son y siguen siendo cualitativamente incomparables, son puestos unos con otros en una relación puramente

1 *Crítica de la razón práctica*. Cf. también *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. Cf. acerca de eso la crítica de Hegel.

 cuantitativa, en la cual, sin embargo, «cada uno es puesto como indiferente a esa modificación». Así reaparece en una forma nueva la vieja antinomia de la cosa en sí: de una parte, ser y deber conservan su oposición rígida, insuperable; de otra, por esa unión simplemente aparente, exterior, que no toca su irracionalidad ni su facticidad, es creado entre ellos un ambiente de devenir aparente, en el cual el problema real de la historia, el nacimiento y languidecimiento, se hunde entonces verdaderamente en la noche de lo incomprensible. Pues esta reducción a cantidades, que no debe ser operada solamente entre los elementos fundamentales, sino también entre las etapas particulares del proceso, no permite ver que así la transición parece sin duda hacerse gradualmente, «pero ese carácter gradual concierne simplemente al aspecto exterior de la modificación no al aspecto cualitativo de ésta; la relación cuantitativa precedente está infinitamente próxima a la siguiente, es también otra existencia cualitativa... Se busca de buena gana, por el aspecto gradual de la transición, hacer *concebible* una modificación; el tránsito gradual es, sin embargo, más bien el cambio simplemente indiferente; es lo contrario del cambio cualitativo. En el tránsito gradual es más bien el lazo de las dos realidades —tomadas como estados o como cosas autónomas— lo que es suprimido; se plantea que... el uno es simplemente exterior al otro; con ello se aleja lo que justamente es necesario para *concebir,* por modestas que sean las exigencias... Se suprimen así nacimiento y languidecimiento en general o bien se trasforma el *en sí,* lo interior, aquello en lo cual algo se encuentra antes de su existencia, en *pequeñez de la existencia anterior,* al trasformar la diferencia esencial o conceptual en una simple diferencia exterior de magnitudes».[1]

Para superar la experiencia y sus reflejos racionalistas también inmediatos, no es preciso que se intente superar la inmanencia del ser social, si no se quiere que esta falsa trascendencia, de una manera filosóficamente sublimada, fije una vez más y haga externa la inmediatez de la experiencia con todas sus cuestiones insolubles. Superar la experiencia no puede, al contrario, significar sino esto: los objetos de la experiencia misma son discernidos y comprendidos como momentos de la totalidad, es decir, como momentos del conjunto de la sociedad en pleno desorden histórico. La categoría de la mediación como palanca metodológica para superar la simple inmediatez de la experiencia no es, pues, algo que fuera importado del exterior (subjetivamente) a los objetos, no es un juicio de valor o un deber que se opondría a su ser; *es la manifestación de su propia estructura objetiva.* Esto no puede aparecer y ser elevado al nivel de la conciencia salvo si se abandona la falsa posición del pensamiento burgués respecto de los objetos. Pues la mediación sería imposible si la

[1] Es mérito de Plejanov haber indicado desde 1891 la importancia de esta página de la *Lógica* de Hegel para la distinción entre evolución y revolución (*Neue Zeit,* X, 1). Es lamentable que no haya sido seguido.

existencia empírica de los objetos mismos no fuera ya una existencia mediatizada, que no adopta la apariencia de inmediatez sino porque —y en la medida en que—, de una parte, falta la conciencia de la mediación y, de otra, los objetos (por esa razón precisamente) han sido arrancados del conjunto de sus determinaciones reales y situados en un aislamiento artificial.[1]

No se debe olvidar, sin embargo, que ese proceso de aislamiento de los objetos no tiene nada de contingente o arbitrario. Si el conocimiento correcto suprime las falsas separaciones entre objetos (y su unión aún más falsa por medio de determinaciones abstractas de la reflexión), esta corrección es sin duda más que un simple reajuste de un método científicamente falso o insuficiente, más que la sustitución de una hipótesis por otra, que funciona mejor. Pertenecen, pues, a la esencia social del presente, a la vez, su forma objetiva elaborada en pensamiento de tal manera y el punto de partida objetivo de esas mismas elaboraciones. Si se compara, pues, el punto de vista del proletariado con el de la clase burguesa se ve que el pensamiento proletario no exige en modo alguno una *tabula rasa*, un recomienzo «sin presupuestos» para comprender la realidad, a la inversa del pensamiento burgués —al menos en su tendencia fundamental— con relación a las formas feudales de la edad media. Justamente porque el pensamiento proletario tiene como fin práctico la inversión *fundamental* del conjunto de la sociedad, ese pensamiento discierne la sociedad burguesa y todas sus producciones intelectuales, artísticas, etc., como *punto de partida* metodológico. La función metodológica de las categorías de la mediación consiste en que, con su ayuda, las significaciones inmanentes que corresponden necesariamente a los objetos de la sociedad burguesa (pero que falta también necesariamente a la aparición inmediata de esos objetos en la sociedad burguesa y, por consiguiente, a su efecto mental en el pensamiento burgués) pueden llegar a ser objetivamente activas, para ser elevadas al nivel de la conciencia del proletariado. Dicho de otro modo, si la burguesía se detiene teóricamente en la inmediatez, mientras el proletariado la supera, ello no es un azar ni un problema puramente teórico y científico. En la diferencia de esas dos actitudes teóricas se expresa más bien la diversidad del ser social de las dos clases. Evidentemente, el conocimiento que resulta del punto de vista del proletariado es, objetiva y científicamente, más elevado: ¿No oculta metodológicamente la solución de los problemas por los cuales los más grandes pensadores de la época burguesa han luchado en vano? ¿No oculta de hecho el conocimiento histórico adecuado del capitalis-

[1] Sobre el aspecto metodológico de esta cuestión, cf. sobre todo la primera parte de la *Filosofía de la religión*, de Hegel. «No hay saber inmediato. Hay saber inmediato cuando no tenemos *conciencia* de la mediación, pero todo saber es mediatizado.» Lo mismo en el Prefacio a la *Fenomenología*: «Solamente esta igualdad *reconstituyéndose* o la reflexión en sí mismo del ser-otro es lo verdadero, y no una unidad *originaria* como tal, o una unidad *inmediata* como tal.»

 mo, que debe ser inaccesible al pensamiento burgués? Sin embargo, esta gradación objetiva en el valor de conocimiento de los métodos es de nuevo un problema histórico y social, una consecuencia necesaria de los tipos de sociedades representados por las dos clases y su sucesión histórica, de suerte que el carácter «falso» y «unilateral» de la concepción burguesa de la historia aparece como un momento necesario en el edificio metodológico del conocimiento social.[1] Por otra parte, todo método está necesariamente ligado al ser de la clase correspondiente. Para la burguesía su método resulta inmediatamente de su ser social y por ello la simple inmediatez está adherida a su pensamiento como un límite exterior, pero insuperable precisamente a causa de eso. Para el proletariado se trata, en cambio, *en el punto de partida* mismo, en el momento en que establece su punto de vista, de superar interiormente ese límite de la inmediatez. Y como el método dialéctico produce y reproduce constantemente sus propios momentos esenciales, como su esencia es negar una evolución del pensamiento en línea recta y sin obstáculos, ese problema del punto de partida se renueva para el proletariado a cada paso que da, tanto en la comprensión en pensamiento de la realidad como en la historia y la práctica. Para el proletariado el límite de la inmediatez ha llegado a ser un límite interior. Se ha planteado así claramente ese problema; ahora bien, con tal planteamiento de la cuestión está dado ya el camino —y la posibilidad— de la respuesta.[2]

Sin embargo, sólo la posibilidad es dada. La afirmación de que hemos partido es: en la sociedad capitalista el ser social es —inmediatamente— el mismo para el proletariado y la burguesía. Pero se puede añadir ahora que ese mismo ser, gracias a la dinámica de los intereses de clase, mantiene a la burguesía prisionera de esa inmediatez, mientras que empuja al proletariado a superarla. Pues en el ser social del proletariado se abre paso más imperiosamente el carácter dialéctico del proceso histórico y, por consiguiente, el carácter mediatizado de cada momento, que no alcanza su verdad, su objetividad auténtica, sino en la totalidad mediatizada. Para el proletariado es una cuestión de vida o muerte tener conciencia de la esencia dialéctica de su existencia, mientras que la burguesía encubre en la vida cotidiana la estructura dialéctica del proceso histórico con las categorías reflexivas abstractas de la cuantificación, de la progresión infinita, etc., a riesgo de sufrir catástrofes sin mediación en los momentos de tránsito

[1] Por otra parte, Engels ha aceptado efectivamente la doctrina hegeliana de lo falso (cuya mejor exposición se halla en el Prefacio a la *Fenomenología)*. Cf., por ejemplo, la crítica del papel del «mal» en la historia (en *Feuerbach)*. Esto no concierne evidentemente sino a los representantes verdaderamente originales del pensamiento burgués. Los epígonos, los eclécticos y los simples defensores de los intereses de la clase decadente dependen de otras consideraciones.

[2] Sobre esta diferencia entre el proletariado y la burguesía, cf. el ensayo «Conciencia de clase».

brusco. Esto descansa, como ya hemos mostrado, en el hecho de que, para la burguesía, sujeto y objeto del proceso histórico y del ser social aparecen constantemente bajo una imagen desdoblada: desde el punto de vista de la conciencia, el individuo particular hace frente, como sujeto cognoscente, a la enormidad objetiva, necesaria y discernible solamente en pequeñas partes, del devenir histórico, mientras que en la realidad la actividad conciente del individuo se sitúa en el lado objetivo de un proceso, cuyo sujeto (la clase) no puede ser despertado a la conciencia y debe necesariamente permanecer constantemente trascendente a la conciencia del sujeto aparente, del individuo. Sujeto y objeto del proceso social están ya aquí, pues, en una relación de interacción dialéctica. Como aparecen siempre rígidamente desdoblados y exteriores uno al otro, esa dialéctica es inconciente, y los objetos conservan su carácter dualista, luego rígido. Esta rigidez no puede disolverse sino con una catástrofe, para dejar al instante el puesto a una estructura también rígida. Esta dialéctica inconciente, que no puede, pues, ser dominada en su principio, «hace irrupción en la confesión de un ingenuo asombro cuando aparece bajo el aspecto de relación social lo que torpemente acababan de fijar bajo el aspecto de una cosa y les contraría cuando aparece como cosa lo que apenas acababan de fijar como relación social».[1]

Para el proletariado esta imagen desdoblada de su ser social no existe. El proletariado aparece primero como puro y simple *objeto* del devenir social. En todos los momentos de la vida cotidiana en que el obrero particular se aparece a sí mismo como el sujeto de su propia vida, la inmediatez de su existencia le desgarra esta ilusión. Esa inmediatez lo fuerza a reconocer que la satisfacción de las necesidades más elementales, «el consumo individual del trabajador, es un momento de la producción y reproducción del capital, tenga lugar en el interior o el exterior del taller, de la fábrica, etc., en el interior o el exterior del proceso del trabajo, como la limpieza de la máquina, o tenga lugar durante el proceso del trabajo o durante ciertas interrupciones de éste».[2] La cuantificación de los objetos, su determinación por categorías reflexivas abstractas se manifiestan de manera inmediata en la vida del trabajador como proceso de abstracción que se opera sobre él, que separa de él su fuerza de trabajo y lo obliga a venderla como una mercancía que le pertenece. Y al vender su única mercancía incorpora (y con ella se incorpora él mismo, visto que su mercancía es inseparable de su persona física) en un proceso parcial hecho mecánico y racional, que encuentra funcionando antes que él y aun sin él, inmediatamente acabado y cerrado, al cual es, pues, incorporado como un número puramente reductible a una cantidad abstracta, como una herramienta mecanizada y racionalizada.

1 *Contribución a la crítica de la economía política.*

2 *El capital,* I, p. 535.

 Así el carácter cosificado del modo de aparición inmediato de la sociedad capitalista alcanza para el trabajador su paroxismo. Esto es justo: para el capitalista también existe ese desdoblamiento de la personalidad, esa dislocación del hombre en un elemento del movimiento de las mercancías y en un espectador (objetivamente impotente) de ese movimiento.[1] Pero para la conciencia adopta necesariamente la forma de una actividad, a decir verdad, objetivamente de pura apariencia, de un producto del sujeto. Esta apariencia le oculta la verdadera situación, mientras que para el trabajador, a quien es rehusado ese margen interior de una actividad ilusoria, la dislocación del sujeto conserva la forma brutal de una servidumbre tendencialmente sin límite. Está, por consiguiente, obligado a soportar que se le reduzca al estado de mercancía, a una pura cantidad, como objeto del proceso.

Esto es, precisamente, lo que lo empuja a salir de la inmediatez de ese estado. Pues, según dice Marx, «el tiempo es el espacio de la evolución humana».[2] Las diferencias cuantitativas en la explotación, que tienen, para el capitalista, la forma inmediata de determinaciones cuantitativas de los objetos de su cálculo, aparecen necesariamente al trabajador como las categorías decisivas y cualitativas de toda su existencia síquica, mental, moral, etc. El tránsito brusco de la cantidad a la calidad no es solamente, como lo pinta Hegel, en su *Filosofía de la naturaleza*, y luego Engels, en el *Anti-Dühring*, un momento determinado del proceso de evolución dialéctica. Es también, como acabamos de explicarlo apoyándonos en la *Lógica* de Hegel, la aparición de la forma objetiva auténtica del ser, la dislocación de las determinaciones reflexivas, fuente de confusión, que han desplazado la objetividad auténtica al nivel de una actitud simplemente inmediata, imparcial, contemplativa. En el problema de la duración del trabajo, precisamente, se ve crudamente que la cuantificación es una envoltura cosificante y cosificada que se extiende sobre la esencia verdadera de los objetos y no puede pasar en general por forma objetiva de la objetividad salvo si el sujeto que está en relación contemplativa o (aparentemente) práctica con el objeto no está interesado en la esencia del objeto. Cuando Engels[3] da el tránsito del agua del estado liquido al estado sólido o de vapor como ejemplo del salto de la cantidad a la calidad, el ejemplo es justo en lo que concierne a esos puntos de tránsito. Pero al adoptar esa actitud se olvida ver que los tránsitos que aparecen aquí como puramente cuantitativos adoptan también un carácter cualitativo

[1] Ahí descansan, en el plano de las categorías, todas las teorías llamadas de la abstinencia. Aquí se sitúa también la importancia, subrayada por Max Weber, del «ejercicio intramundano» para el nacimiento del «espíritu» del capitalismo. Marx comprueba igualmente esos hechos cuando subraya que para el capitalista «su propio consumo privado viene a ser un robo en cuanto a la acumulación de su capital, lo mismo que en la contabilidad italiana los gastos privados figuran en la página de las deudas del capitalista con el capital». *El capital*, I, p. 556.

[2] *Salarios, precios y ganancias.*

[3] *Anti-Düring.*

desde que se cambia de punto de vista. (Piénsese, para dar un ejemplo completamente trivial, en el carácter potable del agua, en que modificaciones igualmente «cuantitativas» revisten en cierto punto un carácter cualitativo, etc.) La situación aparece aún más claramente si consideramos metodológicamente el ejemplo tomado por Engels de *El capital*. Se trata de la magnitud cuantitativa que es necesaria, en una etapa determinada de la producción, para que una suma de valores pueda trasformarse en capital; en ese límite, dice Marx,[1] la cantidad se trasforma bruscamente en calidad. Si ahora comparamos esas dos series, la serie de las modificaciones cuantitativas posibles y la serie de su brusco tránsito a la calidad (crecimiento o disminución de las sumas de valores y aumento o disminución de la duración de trabajo), está claro que en el primer caso se trata efectivamente de una «simple línea de nudos en las relaciones proporcionales» —según la frase de Hegel—, mientras que en el segundo caso *toda* modificación es, por su esencia interna, una modificación cualitativa cuya forma de aparición cuantitativa es, cierto, impuesta al obrero por su medio social, pero cuya esencia consiste para él justamente en su carácter cualitativo. La dualidad de las formas de aparición deriva manifiestamente de que, para el obrero, la duración del trabajo no es solamente la forma objetiva de la mercancía que vende, de su fuerza de trabajo (bajo esta forma el problema es para él también el de un intercambio de equivalentes, es decir, una relación cuantitativa), sino al mismo tiempo la forma que determina su existencia como sujeto, como hombre.

La inmediatez y su consecuencia metodológica, el afrontamiento inmóvil del sujeto y el objeto, no son por ello completamente superadas. El problema de la duración del trabajo indica, es cierto, la tendencia que empuja necesariamente al pensamiento proletario a salir de esa inmediatez, precisamente porque la cosificación alcanza allí su punto culminante. Pues, de un lado, el obrero está situado en su ser social inmediata y *completamente* del lado del objeto: aparece inmediatamente como objeto y no como actor del proceso social del trabajo. Por otra parte, ese papel de objeto no es ya más en sí puramente inmediato. En otros términos, la metamorfosis del obrero en simple objeto del proceso de producción se efectúa, es cierto, objetivamente, por el modo de producción capitalista (en oposición a la esclavitud y la servidumbre), por el hecho de que el trabajador está obligado a objetivar su fuerza de trabajo con relación al conjunto de su personalidad y a venderla como una mercancía que le pertenece. Al mismo tiempo, sin embargo, la escisión que nace, precisamente aquí, en el hombre que se objetiva como mercancía, entre objetividad y subjetividad, permite que esta situación llegue a ser conciente. En las formas sociales anteriores y más «naturales», el trabajo es determinado «inmediatamente como función de un miembro del

[1] *El capital*, I, pp. 272-273.

 organismo social»;[1] en la esclavitud y la servidumbre las formas de dominación aparecen como «resortes inmediatos del proceso de producción», lo que impide a los trabajadores, hundidos con la totalidad indivisa de su personalidad en tales conjuntos, llegar a la conciencia de su situación social. Al contrario, «el trabajo que se presenta en el valor de intercambio es presupuesto como el trabajo del individuo particular y aislado. Se hace social al tomar la forma de su opuesto inmediato, la forma de la generalidad abstracta».

Los momentos que hacen dialécticos el ser social del obrero y sus formas de conciencia, y lo empujan así a salir de la simple inmediatez, se muestran aquí más claramente y más concretamente. Ante todo, el obrero no puede tener conciencia de su ser social salvo si tiene conciencia de sí mismo como mercancía. Su ser inmediato lo sitúa, según hemos mostrado, como objeto puro y simple en el proceso de producción. Siendo esta inmediatez la consecuencia de múltiples mediaciones, se comienza a ver claramente todo lo que la misma presupone, y así las formas fetichistas de la estructura mercantil comienzan a descomponerse: en la mercancía el obrero se reconoce a sí mismo y reconoce sus propias relaciones con el capital. Aunque es prácticamente incapaz de elevarse por encima de ese papel de objeto, su conciencia es *la autoconciencia de la mercancía* o, en otros términos, el conocimiento de sí, el descubrimiento de sí de la sociedad capitalista fundada en la explotación y el tráfico comercial.

Esta adición de la conciencia de sí a la estructura comercial es, sin embargo, algo principal y cualitativamente diferente de lo que se tiene por costumbre llamar conciencia «referente a» un objeto. Y no únicamente porque es una conciencia de sí. Pues podría ser bien —como, por ejemplo, en la sicología científica— una conciencia «referente a» un objeto que se escogería «por azar» él mismo como objeto, sin modificar el modo de relación entre la conciencia y el objeto y, por consecuencia, el modo del conocimiento así alcanzado. De donde resulta necesariamente que los criterios de verdad deben ser exactamente los mismos para tal conocimiento y para un conocimiento referente a objetos «extraños». Aun si un esclavo antiguo, un *instrumentum vocale*, llega a la conciencia de sí mismo como esclavo, ello no es una conciencia de sí en el sentido que nosotros entendemos; no puede llegar de esa manera sino al conocimiento de un objeto que «por azar» es él mismo. Entre un esclavo «pensante» y un esclavo «inconciente» no hay, objetiva y socialmente, ninguna diferencia decisiva, lo mismo que entre la posibilidad para un esclavo de tener conciencia de su propia situación social y la posibilidad para un «hombre libre» de tener un conocimiento de la esclavitud. El desdoblamiento rígido del sujeto y el objeto en el plano de la teoría del conocimiento y, por consiguiente, la intangibilidad estructural

[1] *Contribución a la crítica de la economía política.*

del objeto adecuadamente conocido, con relación al sujeto cognoscente, permanecen inalterados.

Sin embargo, el conocimiento del trabajador que se conoce a sí mismo como mercancía es ya práctico. Dicho de otro modo, *ese conocimiento opera una modificación, objetiva, en su objeto.* El carácter objetivo específico del trabajo como mercancía, su «valor de uso» (su capacidad de suministrar un plusproducto), que, como todo valor de uso, desaparece sin dejar huella en las categorías capitalistas y cuantitativas de intercambio, despierta en ese conocimiento y por él *a la realidad social.* El carácter específico del trabajo como mercancía, que sin esa conciencia es un motor desconocido de la evolución económica, se objetiva a sí mismo por esa conciencia. Pero al manifestarse, la objetividad especial de esta especie de mercancía, que, bajo una envoltura cosificada, es una relación entre hombres, bajo una costra cuantitativa, un núcleo cualitativo vivo, permite descubrir el carácter fetichista *de toda mercancía,* carácter fundado en la fuerza de trabajo como mercancía. El núcleo de toda mercancía, la relación entre hombres, interviene como factor en la evolución social.

Evidentemente, todo esto no está contenido sino implícitamente en la oposición dialéctica entre cantidad y calidad que hemos encontrado a propósito de la duración del trabajo. Dicho de otro modo, la oposición —y todas las determinaciones que de ella resultan— no es sino el *comienzo* del proceso complejo de mediación cuyo fin es el conocimiento de la sociedad como totalidad histórica. El método dialéctico no se distingue solamente del pensamiento burgués porque sólo él es capaz del conocimiento de la totalidad, pero este conocimiento no es posible sino porque la relación del todo con las partes ha llegado a ser diferente en su principio de la que existe para el pensamiento reflexivo. En resumen, la esencia del método dialéctico consiste —desde ese punto de vista— en que en todo momento discernido de manera dialécticamente correcta, la totalidad entera está contenida y a partir de todo momento se puede desarrollar el método en su totalidad.[1] Se ha subrayado a menudo, no sin razón, que el célebre capítulo de la *Lógica,* de Hegel, sobre el ser, el no-ser y el devenir contiene toda la filosofía de Hegel. Se podría decir, con igual razón, que el capítulo de *El capital* sobre el carácter fetichista de la mercancía encierra en él todo el materialismo histórico, todo el cono-

1 Así escribe Marx a Engels (22-6-1867): «Los señores economistas no han visto hasta ahora la cosa más simple, a saber, que la fórmula "20 anas de tela = un vestido" contiene solamente la base no desarrollada "20 anas de tela = 2 libras esterlinas", que, por tanto, *la forma de mercancía más simple,* donde su valor no está expresado todavía como relación con todas las otras mercancías, sino como algo *distinto* de su propia forma natural, contiene *todo el secreto de la forma monetaria* y, por tanto, *in nuce, todas las formas burguesas del producto del trabajo.*» Cf. también el magistral análisis de la diferencia entre valor de cambio y precio en *Contribución a la crítica de la economía política,* donde se explica que en esa diferencia «están concentradas todas las tempestades que amenazan a la mercancía en el proceso real de circulación».

 cimiento de sí del proletariado como conocimiento de la sociedad capitalista (y de las sociedades anteriores como etapas en dirección de aquélla).

No resulta de ello en modo alguno, naturalmente, que el despliegue de la totalidad con la riqueza de su contenido sería por eso superfluo. Al contrario, el programa de Hegel, discernir lo absoluto, fin del conocimiento en su filosofía, como *resultado*, es más válido que nunca para el nuevo objeto del conocimiento en el marxismo, puesto que el proceso dialéctico es discernido allí como idéntico a la evolución histórica misma. Se trata, en esa constatación metodológica, simplemente del hecho estructural siguiente: el momento particular no es un fragmento de una totalidad mecánica que podría ser compuesta a partir de tales fragmentos (concepción de donde resultaría a su vez la concepción del conocimiento como progreso infinito); cada momento encierra la posibilidad de desarrollar, a partir del mismo, toda la riqueza del contenido de la totalidad. Ello es así, sin embargo, sólo si el momento es mantenido como momento, es decir, si es *discernido como punto de tránsito hacia la totalidad, si el movimiento* para salir de la inmediatez, movimiento que hace de cada momento —el cual no es nada más en sí que una contradicción claramente aparecida entre dos determinaciones reflexivas— un momento del proceso dialéctico, no se inmoviliza en una estabilidad, en una nueva inmediatez.

Esta reflexión nos lleva a nuestro punto de partida concreto. En la definición, citada antes, que Marx da del trabajo capitalista hemos encontrado la oposición entre el individuo particular aislado y la generalidad abstracta en que se ha mediatizado para él la relación de su trabajo con la sociedad. No perdamos de vista, sin embargo, que, como en toda forma inmediata y abstractamente dada del ser, burguesía y proletariado tienen de nuevo cada uno frente al otro una posición inmediata semejante. Vemos, no obstante, que la burguesía es mantenida por su situación de clase en su inmediatez, mientras que el proletariado es empujado por la dialéctica específica de su situación de clase a salir de ella. La metamorfosis de todos los objetos en mercancía, su cuantificación en valores de cambio fetichistas, no constituyen solamente un proceso intensivo que actúa en esa dirección sobre toda forma objetiva de la vida (como hemos comprobado a propósito de la duración del trabajo), sino al mismo tiempo e inseparablemente un ensanchamiento extensivo de esas formas a la totalidad del ser social. Ahora bien, para el capitalista, ese aspecto del proceso significa un acrecentamiento de la cantidad de los objetos de su cálculo y su especulación. En la medida en que ese proceso adopta para él la apariencia de un carácter cualitativo, ese acento cualitativo va en el sentido de un acrecentamiento de la racionalización, de la mecanización, de la cuantificación del mundo que tiene enfrente (diferencia entre la dominación del capital comercial y la del capital industrial, capitalización de la agricultura,

etc). Así se abre la perspectiva —a veces interrumpida bruscamente por catástrofes «irracionales»— de un progreso indefinido que conduce a una racionalización capitalista completa del conjunto del ser social.

Para el proletariado, al contrario, «el mismo» proceso significa *su propio nacimiento como clase*. En los dos casos se trata de un tránsito brusco de la cantidad a la calidad. Basta seguir la evolución desde el artesanado medieval, pasando por la cooperación simple, la manufactura, etc., hasta la fábrica moderna para ver que —aun para la burguesía— las diferencias cualitativas jalonan el camino de la evolución. Sin embargo, para la clase burguesa el *sentido* de esas modificaciones consiste precisamente en reponer la nueva etapa escalada en un nivel cuantificado para poder continuar calculando racionalmente. Para la clase proletaria, al contrario, el sentido de «la misma» evolución consiste en la *supresión*, así realizada, de la *fragmentación*, en la conciencia del carácter social del trabajo, en la tendencia a hacer cada vez más concreta y superarla la generalidad abstracta de la forma de aparición del principio social.

Se comprende así ahora por qué la trasformación en mercancía del trabajo humano separado del conjunto de la personalidad humana no llega a ser conciencia de clase revolucionaria sino en el proletariado. Hemos mostrado en nuestra primera parte que la estructura fundamental de la cosificación puede ser discernida en todas las formas sociales del capitalismo moderno (burocracia). Sin embargo, esa estructura no se abre paso claramente, y no es capaz de hacerse conciente, sino en la relación del proletariado con el trabajo. Ante todo, su trabajo posee, ya en su ser inmediatamente dado, la forma desnuda y abstracta de la mercancía, mientras que, en las otras formas, esa estructura está oculta detrás de la fachada de un «trabajo intelectual», de una «responsabilidad», etc. [a veces detrás de las formas del paternalismo; y cuanto más penetra la cosificación en el «alma» del que vende su trabajo como una mercancía, más engañosa llega a ser la ilusión (periodismo)]. A este disimulo objetivo de la forma comercial corresponde subjetivamente el hecho de que el proceso de cosificación, la trasformación del obrero en mercancía, lo aniquila, es cierto —en tanto no se rebela contra él en su conciencia—, atrofia y deforma su «alma», pero no trasforma en mercancía su esencia síquica y humana. Puede, pues, interiormente, objetivarse completamente frente a esa existencia que es la suya, mientras que el hombre cosificado en la burocracia, etc., se cosifica, se mecaniza y se convierte en mercancía hasta en los órganos que podrían ser los únicos portadores de su rebeldía contra esa cosificación. Aun sus pensamientos, sus sentimientos, etc., se cosifican en su ser cualitativo. «Pero es mucho más difícil —dice Hegel— hacer fluidos los pensamientos fijos, que la existencia sensible.»[1] Final-

[1] *Fenomenología del espíritu.*

 mente, esta corrupción reviste también formas objetivas. Para el obrero, su posición en el proceso de producción es, por un lado, algo definitivo, y por otro lleva en sí la forma inmediata del carácter comercial (la inseguridad de las oscilaciones diarias del mercado, etc.), mientras que para los otros hay la apariencia de una estabilidad (rutina del servicio, retiro, etc.) y también la posibilidad —abstracta— de un ascenso *individual* hacia la clase dominante. Esto mantiene una «conciencia corporativa» propia para impedir eficazmente el nacimiento de una conciencia de clase. La negatividad puramente abstracta en la existencia del obrero no es, pues, solamente la forma fenoménica objetivamente más típica de la cosificación, el modelo estructural de la socialización capitalista, sino que es también, subjetivamente y por esa razón, el punto en que esta estructura puede elevarse a la conciencia y ser así prácticamente quebrada. «El trabajo —dice Marx— como determinación ha dejado de constituir con el individuo una particularidad.»[1] Basta que las falsas formas fenoménicas de esta existencia en su inmediatez sean superadas para que la existencia propia del proletariado le aparezca como clase.

3

En este lugar justamente podría nacer la ilusión de que todo ese proceso es una simple consecuencia, «conforme a leyes», de la reunión de muchos trabajadores en grandes empresas, de la mecanización y la uniformación del proceso del trabajo, del nivelamiento de las condiciones de vida; así, es muy importante perforar de parte a parte la ilusión resultante de una insistencia unilateral en ese aspecto de las cosas. Cierto que lo que acabamos de enumerar es la *condición previa indispensable* para el desarrollo del proletariado en clase; *sin* esas condiciones previas el proletariado no habría llegado a ser, desde luego, una clase; sin su intensificación constante —a la cual provee el mecanismo de la evolución capitalista— jamás habría adquirido la importancia que hace de él hoy el factor decisivo de la evolución de la humanidad. Sin embargo, no hay ninguna contradicción en comprobar que no se trata, tampoco aquí, de una relación inmediata. Inmediatamente y según las palabras del *Manifiesto comunista*, «esos trabajadores que deben venderse por pedazos son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio». Y ese problema está lejos de ser resuelto por la posibilidad que tiene esa mercancía de llegar a una conciencia de sí misma como mercancía. Pues la conciencia no mediatizada de la mercancía es justamente, de conformidad con su *simple* forma de aparición, el aislamiento abstracto y la relación —exterior y puramente abstracta— con los momentos que la hacen social. No quiero en modo alguno tratar la cuestión de la oposición entre el interés particular (inmediato) y el interés de clase (mediatizado) adquirido por la

1 *Contribución a la crítica de la economía política.*

experiencia y el conocimiento, la cuestión de la oposición entre intereses momentáneamente inmediatos e intereses duraderamente generales. Es sabido que hay que abandonar aquí la inmediatez. Si se trata de atribuir a la conciencia de clase una forma de existencia inmediata, se entra ineluctablemente en la mitología: una enigmática conciencia genérica *(Gattungsbewusstsein)*, tan enigmática como los «espíritus de los pueblos» en Hegel, cuyas relación y acción con la conciencia del individuo y sobre ésta son totalmente incomprensibles y llegan a ser aún más incomprensibles con una sicología naturalista y mecanicista, aparece entonces como demiurgo del movimiento.[1]

Por otra parte, la conciencia de clase que despierta y crece con el conocimiento de la situación común y los intereses comunes no tiene, tomada abstractamente, nada específico del proletariado. El carácter único de su situación descansa en que, al salir de la inmediatez, dirige su *intención hacia la totalidad* de la sociedad, e importa poco que eso sea de una manera ya sicológicamente conciente o primero inconciente; por ello no puede —por su lógica— detenerse en una etapa relativamente más elevada de la inmediatez recobrada, sino que está implicado en un movimiento ininterrumpido hacia esa totalidad, es decir, en el proceso dialéctico de la inmediatez superándose constantemente a sí misma. Marx ha reconocido pronto claramente este aspecto de la conciencia de clase proletaria. En sus observaciones sobre el levantamiento de los tejedores silesianos,[2] subraya, como carácter esencial de ese movimiento, su «carácter teórico y conciente». Encuentra en el canto de los tejedores una «audaz consigna de lucha, en que hogar, fábrica y distrito no son siquiera mencionados, pero donde el proletariado proclama de golpe su oposición a la sociedad de la propiedad privada, de una manera impresionante, tajante, radical y violenta». Y la acción misma muestra su «carácter superior» en que «allí donde todos los demás movimientos no se volvían primero sino contra los jefes de industrias, enemigo visible, ese movimiento se vuelve al mismo tiempo contra el banquero, enemigo oculto».

Se subestimaría la importancia metodológica de esta concepción si se advirtiera en la actitud que Marx atribuye, con razón o sin

1 Marx dice así de la «especie» *(Gattung)* en Feuerbach —y ninguna concepción de ese género se eleva en lo más mínimo por encima de la de Feuerbach, sino que recaen muy a menudo por debajo— que ésta no puede «ser discernida sino como una generalidad interna, muda y unida a la pluralidad de los individuos de una manera puramente natural». VI, *Tesis sobre Feuerbach.*

2 *Nachlass,* II, p. 54. Para nosotros, en ese momento, sólo el aspecto metodológico es importante. La cuestión planteada por Mehring de saber en qué medida Marx ha sobrestimado el carácter conciente de la rebelión de los tejedores no tiene lugar aquí. *Metodológicamente,* Marx ha caracterizado completamente, en esta ocasión, la esencia de la evolución de la conciencia de clase revolucionaria en el proletariado, y sus concepciones ulteriores *(Manifiesto comunista, Dieciocho Brumario, etc.)* sobre la diferencia entre revolución burguesa y revolución proletaria van completamente en la dirección así trazada.

ella, a los tejedores silesianos que su capacidad de integrar a los motivos de sus acciones no solamente las consideraciones más próximas, sino también las que están, bien espacial y temporalmente o bien conceptualmente, más alejadas. Se puede observar esto en las acciones de casi todas las clases aparecidas en la historia, de manera evidentemente más o menos señalada. Pero se trata de la significación que este alejamiento reviste con relación al dato inmediato, de una parte para los objetos así incorporados como motivos y objetivos de la acción, de otra para la conciencia directriz de la acción y para su relación con el ser. Y se ve allí muy claramente la diferencia entre el punto de vista burgués y el punto de vista proletario. Para el pensamiento burgués ese alejamiento significa esencialmente —cuando es cuestión de los problemas de la acción— la integración de objetos espacial y temporalmente alejados en el cálculo racional. Sin embargo, el movimiento de pensamiento consiste esencialmente en concebir aquéllos como homogéneos a los objetos próximos, es decir, como igualmente racionalizados, cuantificados, calculables. La concepción de los fenómenos bajo la forma de «leyes naturales» sociales caracteriza justamente, según Marx, el punto culminante y también el «límite infranqueable» del pensamiento burgués. El cambio de función que sufre ese concepto de ley en el curso de la historia viene de que era originalmente el principio de la subversión de la realidad (feudal) para llegar a ser después, conservando su estructura de ley, un principio de conservación de la realidad (burguesa). Sin embargo, el primer movimiento también era inconciente, si se le considera desde el ángulo social. Al contrario, ese «alejamiento», esa superación de la inmediatez, significa para el proletariado la *metamorfosis de la objetividad de los objetos de la acción.* A primera vista los objetos espacial y temporalmente más próximos son sometidos a esa metamorfosis exactamente como los objetos más lejanos. Ahora bien, se revela pronto que la subversión así provocada se manifiesta en los primeros de manera todavía más visible y más impresionante. Pues la esencia del cambio consiste de una parte en la interacción práctica entre el despertar de la conciencia y los objetos que la suscitan y de los cuales es la conciencia, de otra parte en las fluidificaciones, en la trasformación en proceso de esos objetos, que son discernidos aquí como momentos de la evolución social, es decir, como simples momentos de la totalidad dialéctica. Y como su núcleo interno esencial es práctico, ese movimiento parte necesariamente del punto de partida de la acción misma; son los objetos inmediatos de la acción los que discierne con más fuerza y vigor, para arrastrar, con su inversión estructural y total, la inversión de la totalidad extensiva.

La influencia de la categoría de la totalidad se manifiesta, en efecto, mucho tiempo antes de que la multiplicidad completa de los objetos haya sido penetrada por esa categoría. Ésta se impone precisamente cuando la intención dirigida hacia la trasformación de la totalidad está presente en la acción, que parece,

tanto por su contenido como desde el punto de vista de la conciencia, agotarse en la relación con objetos particulares, cuando la acción está orientada —por su sentido objetivo— hacia la trasformación de la totalidad. Lo que hemos comprobado anteriormente, en un plano todavía puramente metodológico, a propósito del método dialéctico, a saber, que sus momentos y elementos particulares llevan en sí la estructura de la totalidad, aparece aquí una forma más concreta, más clara, orientada hacia la práctica. Como la esencia de la evolución histórica es objetivamente dialéctica, esta concepción de la trasformación de la realidad puede ser observada en todas las transiciones decisivas. Mucho tiempo antes que los hombres vean claro en la desaparición de una forma determinada de economía y en las formas sociales jurídicas, etc. que están ligadas a esa desaparición, la contradicción hecha manifiesta estalla en los objetos de su actividad cotidiana. Si, por ejemplo, la teoría de la tragedia, desde Aristóteles hasta los teóricos de la época de Corneille, y el teatro trágico en todo el curso de la evolución consideran los conflictos familiares como el sujeto más apropiado de la tragedia, hay, detrás de esa concepción e independientemente de la ventaja técnica que reside en la concentración de los acontecimientos que así es obtenida, el sentimiento de que los grandes trastornos sociales se manifiestan allí con una claridad sensible y práctica, que permite darles forma. mientras que es imposible, subjetiva y objetivamente, discernir su esencia, comprender sus fundamentos y su significación. Así, Esquilo[1] o Shakespeare nos dan en sus cuadros de familia imágenes tan penetrantes y justas de trastornos sociales de su época, que no nos ha sido posible sino ahora, con la ayuda del materialismo histórico, tener un acceso teórico a esa visión imaginada.

La situación social y, por consiguiente, el punto de vista del proletariado superan, sin embargo, este ejemplo de una manera cualitativamente decisiva. La particularidad del capitalismo consiste precisamente en que suprime todas las «barreras naturales» y trasforma el conjunto de las relaciones de los hombres entre sí en relaciones puramente sociales.[2] Encerrado en las categorías fetichistas, el pensamiento burgués inmoviliza en cosas sólidas los efectos de esas relaciones de los hombres entre sí; así, ese pensamiento permanece necesariamente retrasado con respecto a la evolución objetiva. Las categorías reflexivas, abstractamente racionales, que constituyen la expresión objetiva inmediata de esa primera socialización real de toda la sociedad humana, aparecen al pensamiento burgués como algo último, insuperable. (Por esto

[1] Piénsese en el análisis que hace Bachofen de *La orestíada* y su significación para la historia de la evolución de la sociedad. Los prejuicios ideológicos de Bachofen, que lo detienen en el nivel del análisis correcto del drama y le impiden ir más lejos, prueban bien la justeza de las concepciones desarrolladas aquí.

[2] Cf. sobre esto el análisis del ejército de reserva industrial y de la superproducción, *El capital,* I, p. 597 y ss.

 el pensamiento burgués está siempre con ellas en una relación inmediata.) Pero el proletariado está situado en el foco de ese proceso de socialización. Esa metamorfosis del trabajo en mercancía elimina de un lado todo lo que es «humano» de la existencia inmediata del proletariado, y la misma evolución suprime de otro lado en una proporción creciente todo lo que es «natural», toda relación directa con la naturaleza, etc. de las formas sociales; de suerte que justamente en su objetividad alejada del hombre, aun inhumana, el hombre socializado se descubre como su núcleo. Justamente en esa objetivación de todas las formas sociales aparece claramente por primera vez la estructura de la sociedad hecha de relaciones interhumanas.

Esto se produce únicamente si se mantiene firme, al mismo tiempo, que las relaciones entre hombres están, según las palabras de Engels, «ligadas a cosas» y «aparecen como cosas»; si no se olvida un instante que las relaciones humanas no son relaciones inmediatas de hombre a hombre, sino relaciones típicas en las cuales las leyes objetivas del proceso de producción mediatizan esas relaciones, en las cuales esas «leyes» llegan a ser necesariamente las formas de aparición inmediatas de las relaciones humanas. Resulta de ello que el hombre como núcleo y fundamento de las relaciones cosificadas no puede ser encontrado sino en la superación, y por ella, de su *inmediatez* y que es necesario, pues, *partir siempre* de esta inmediatez de los sistemas de leyes cosificadas; esas formas de aparición no son en lo absoluto simples formas de pensamiento, sino formas objetivas de la sociedad burguesa actual. Su superación no puede ser, pues, si debe ser su superación real, un simple movimiento de pensamiento; debe suprimirlas en la *práctica, como formas de vida de la sociedad.* Todo conocimiento que quiera seguir siendo conocimiento puro tiene necesariamente que inclinarse de nuevo ante estas formas. Sin embargo, esta praxis no puede ser separada del conocimiento. Una praxis, en el sentido de un verdadero cambio de esas formas, no puede intervenir salvo si quiere ser exclusivamente el movimiento pensado hasta su término, llegando a ser y de hecho conciente, movimiento que constituye la tendencia inmanente a esas formas. «La dialéctica —dice Hegel— por el contrario es esta resolución *inmanente,* en la cual la unilateralidad y limitación de las determinaciones intelectuales se expresa como lo que ella es, o sea, como su negación.»[1]

El gran paso adelante que el marxismo, como punto de vista científico del proletariado, da con relación a Hegel consiste en comprender las determinaciones reflexivas no ya como una etapa «eterna» de la comprensión de la realidad en general, sino como la forma necesaria de existencia y pensamiento de la sociedad burguesa, como la forma de la cosificación del ser y el pensamiento, descubriendo así la dialéctica de la historia misma. La dialéctica no es, pues, introducida en la historia o explicada a la luz de la historia (como muy a menudo en Hegel); es más bien

[1] *Enciclopedia,* § 81.

descifrada y hecha conciente a partir de la historia misma como su forma necesaria de aparición en esta etapa determinada de la evolución.

Ahora bien, el portador de ese proceso de conciencia es el proletariado, su conciencia aparece como la consecuencia inmanente de la dialéctica histórica él mismo parece dialéctico. Dicho de otro modo, esa conciencia no es sino la expresión de la necesidad histórica. El proletariado «no tiene ideales que realizar». Traspuesta a la praxis, la conciencia del proletariado no puede apelar a la vida sino lo que la dialéctica histórica empuja a la decisión; no puede jamás, en cambio, situarse «prácticamente» por encima de la marcha de la historia e imponerle simples deseos o simples conocimientos. Pues el proletariado no es él mismo sino la contradicción de la evolución social hecha conciente. La necesidad dialéctica no es, sin embargo, idéntica a la necesidad causal y mecánica. A continuación del pasaje citado antes, Marx dice: la clase obrera «no tiene sino que *poner* (subrayado del autor) en libertad los elementos de la sociedad nueva que se han desarrollado ya en el seno de la sociedad burguesa en vías de «desplome». A la simple contradicción, al producto de las leyes automáticas de la evolución capitalista, debe, pues, añadir algo *nuevo:* la conciencia del proletariado convertida en acción. La simple contradicción se eleva así a la contradicción concientemente dialéctica, y la conciencia se convierte en el *punto práctico de transición;* entonces la esencia específica de la dialéctica del proletariado, ya a menudo mencionada, se revela todavía más concretamente: como la conciencia no es aquí la conciencia referente a un objeto que le es opuesto, sino la conciencia de sí del objeto, *el acto en que se tiene conciencia subvierte la forma de objetividad de su objeto.*

Pues no es sino en esa conciencia donde se manifiesta claramente la irracionalidad profunda que está en acecho detrás de los sistemas racionalistas parciales de la sociedad burguesa y no aparece de ordinario sino en forma eruptiva, catastrófica, pero sin modificar en la superficie, a causa de eso precisamente, la forma y la conexión de los objetos. Esta situación se reconoce mejor en los acontecimientos cotidianos más simples. El problema de la duración del trabajo, que no hemos considerado provisionalmente sino desde el punto de vista del obrero, como momento en que se forma su conciencia como conciencia de la mercancía (luego, como conciencia del núcleo estructural de la sociedad burguesa), muestra, desde el instante en que esa conciencia ha surgido y se ha elevado por encima de la simple inmediatez de la situación dada, el problema fundamental de la lucha de clases concentrándose en la cuestión de la *violencia,* dominio en que las «leyes eternas» de la economía capitalista, al fracasar y dialectizarse, no pueden sino remitir a la actividad conciente del hombre la decisión que concierne a la suerte de la evolución. Marx expone esta idea de la manera siguiente: «Se ve: abstracción hecha de límites completamente elásticos, la naturaleza misma del intercambio de las mercancías no pone ningún límite a la jornada de

trabajo y, por tanto, ningún límite al plustrabajo. El capitalista hace valer su derecho de comprador cuando busca hacer tan larga como sea posible la jornada de trabajo y, si es posible, hacer de una jornada de trabajo dos jornadas de trabajo. Por otra parte, la naturaleza específica de la mercancía comprada implica un límite a su consumo por el comprador, y el obrero hace valer su propio derecho como vendedor cuando quiere limitar la jornada de trabajo a una magnitud normal determinada. Una antinomia se produce, pues, aquí, derecho contra derecho, ambos igualmente sellados por la ley del intercambio de las mercancías. Entre derechos iguales, la violencia decide. Así, en la historia de la producción capitalista la regulación de la jornada de trabajo se presenta como una lucha por los límites de dicha jornada, una lucha entre el capitalista global, es decir, la clase de los capitalistas, y el obrero global o la clase obrera».[1] Pero no lo olvidemos: la violencia que aparece aquí como figura concreta de la irracionalidad, limitando el racionalismo capitalista de la intermitencia de sus leyes, es para la burguesía algo muy diferente que para el proletariado. Para la burguesía la violencia es la continuación inmediata de su vida cotidiana: de un lado, esa violencia no es, es cierto, un problema nuevo, pero de otro lado y por esa misma razón no es capaz de resolver una sola de las contradicciones sociales que se engendran por sí mismas. Para el proletariado, al contrario, la intervención de la violencia y su eficacia, su posibilidad y su alcance dependen de la medida en que la inmediatez de la existencia dada ha sido superada. Desde luego, la posibilidad de esa superación, la extensión, pues, y la profundidad de la conciencia misma son un producto de la historia. Esta superioridad históricamente posible no resulta, sin embargo, de la continuación en línea recta de lo que precede inmediatamente (y de sus «leyes»); reside en una conciencia adquirida a través de múltiples mediaciones y referente a la totalidad de la sociedad, en la intención claramente dirigida hacia la realización de las tendencias dialécticas de la evolución. Y la serie de las mediaciones no debe llegar de manera inmediata y contemplativa a su término; debe regularse por la novedad cualitativa que surge de la contradicción dialéctica: debe ser un movimiento mediador del presente hacia el futuro.[2]

Esto presupone a su vez que el ser cosificado e inmovilizado de lo objetos del devenir social se revela como simple apariencia, que la dialéctica que se presenta como una contradicción de sí, como un absurdo lógico, tanto tiempo como el que requiere pasar de una «cosa» a otra «cosa» (o de un concepto estructuralmente cosificado a otro), se verifique en todos los objetos, que *las cosas* puedan ser discernidas *como momentos fluidos de un proceso*. Hemos llegado así de nuevo al límite de la dialéctica antigua, al

1 *El capital*, I, p. 196. Cf. también, *Salarios, precios y ganancias.*

2 Cf. lo que se ha dicho en los ensayos «El cambio de función del materialismo histórico» y «¿Qué es el marxismo ortodoxo?» a propósito de la conciencia *post festum* de la burguesía.

momento que la separa de la dialéctica materialista e histórica
(Hegel representa la transición metodológica, pues se encuentran en él los elementos de las dos concepciones en una mezcla que no está metodológicamente enteramente clarificada). La dialéctica eleática del movimiento hace ver, es cierto, las contradicciones inherentes al movimiento en general, pero deja intacta la cosa en movimiento. La flecha que vuela puede moverse o estar inmóvil; queda, en medio del torbellino dialéctico, intacta en su objetividad de flecha, de cosa. Puede ser imposible, según Heráclito, bañarse dos veces en el mismo río; pero como el mismo cambio eterno no deviene, sino que es, es decir, no produce nada cualitativamente nuevo, no es un devenir sino con relación al ser fijo de las cosas *particulares*. Como doctrina de la totalidad, el devenir eterno aparece cuando, aun como una doctrina del ser eterno y detrás del río que corre, se encuentra una esencia inmutable, aun si su modo esencial se expresa en el cambio ininterrumpido de las cosas particulares.[1] Al contrario, el proceso dialéctico en Marx trasforma las formas de objetividad de los objetos mismos en un proceso, en un flujo. En el simple proceso de la reproducción del capital esa naturaleza esencial del proceso que trastorna las formas de objetividad aparece completamente claro. La simple «repetición o continuidad imprime al proceso caracteres totalmente nuevos o más bien disuelve los aspectos ilusorios de un desenvolvimiento fragmentado». Pues «hecha abstracción de toda acumulación propiamente dicha, la simple continuidad del proceso de producción o la reproducción simple basta, pues, para trasformar tarde o temprano todo capital en capital acumulado o en plusvalía capitalizada. Ese capital, aunque fuera, a su entrada en el proceso de producción, adquirido por el trabajo personal del empresario, llega a ser, después de un período más o menos largo, valor adquirido sin equivalente, materialización del trabajo de otro no pagado».[2]

1 Es imposible tratar aquí en detalle esta cuestión, aunque se pueda, a partir de esta diferencia, deducir claramente la diferencia entre la antigüedad y la época moderna, pues la superación de sí del concepto de cosa en Heráclito tiene efectivamente el mayor parentesco con la cosificación estructural del pensamiento moderno. El límite del pensamiento antiguo, su incapacidad para discernir dialécticamente el ser social de su tiempo y, gracias a él, la historia podría aparecer entonces como el límite de la sociedad antigua, límite que Marx ha mostrado a propósito de la economía de Aristóteles, pero en ocasión de otras cuestiones, con el mismo fin metodológico, sin embargo. Es significativo para la dialéctica de Hegel y Lassalle que hayan sobrestimado la «modernidad» de Heráclito. De ello resulta solamente que ese límite «antiguo» del pensamiento (actitud que es, a pesar de todo, no crítica respecto del carácter históricamente condicionado de las formas de que parte el pensamiento) es, para su pensamiento también, infranqueable y se expresa después en el carácter fundamental de su filosofía, contemplativa y especulativa y no material y práctica.

2 *El capital,* I, p. 529, pp. 532-533. Aquí también la significación, subrayada antes, de la trasformación de la cantidad en cualidad parece ser la característica de *todo* momento *particular*. Los momentos cualificados quedan justamente, si son considerados de manera puramente aislada, cuantitativos. Como momentos del flujo, aparecen como modificaciones cualitativas de la estructura económica del capital.

 El reconocimiento de que los objetos sociales no son cosas, sino relaciones entre hombres desemboca, pues, en su completa disolución en proceso. Si su ser aparece ahora como un devenir, ese devenir no es un flujo puramente abstracto y general, una *durée réelle* real[1] vacía de contenido, sino la producción y reproducción ininterrumpidas de las relaciones, que, arrancadas de su contexto, deformadas por las categorías reflexivas, aparecen al pensamiento burgués como cosas. La conciencia del proletariado se eleva entonces hasta ser la conciencia de sí de la sociedad en su evolución histórica. Como conciencia de la pura relación comercial, el proletariado no puede tener conciencia de sí mismo salvo como objeto del proceso económico. Pues la mercancía *es producida,* y el obrero, como mercancía, como productor inmediato, es, en el mejor caso, un engranaje mecánico en ese mecanismo. Pero si la cosidad del capital se disuelve en el proceso ininterrumpido de su producción y su reproducción, el hecho de que el proletariado es el verdadero *sujeto* del proceso —aunque sea un sujeto encadenado y, al principio, inconciente— puede entonces, desde ese punto de vista, llegar a ser conciente. Si se abandona, pues, la realidad inmediata y dada la cuestión que surge es: «¿Un trabajador, en una fábrica de algodón, produce solamente algodón? No: produce capital. Produce los valores que sirven de nuevo para ordenar su trabajo, para crear, por medio de éste, nuevos valores.»[2]

4

El problema de la realidad aparece así bajo una luz enteramente nueva. Si —en términos hegelianos— el devenir se manifiesta como la verdad del ser, el proceso como la verdad de las cosas, esto quiere decir que *a las tendencias evolutivas de la historia corresponde una realidad más alta que a los «hechos» de la simple empiria.* Es cierto que, como se ha demostrado en otra parte,[3] en la sociedad capitalista el pasado reina sobre el presente. Esto quiere decir simplemente que el proceso antagónico, si no es conducido por ninguna conciencia, si es solamente movido por su propia dinámica inmanente y ciega, se manifiesta, en todas sus formas inmediatas de aparición, como una dominación del pasado sobre el presente, como dominación del capital sobre el trabajo; por consecuencia, el pensamiento que se obstina en el terreno de esta inmediatez, se agarra cada vez más a las formas fijas de las etapas particulares; se halla desarmado frente a las tendencias que se ejercen en todo caso y se oponen a él como potencias enigmáticas; la actividad que corresponde a ese pensamiento no es nunca capaz de dominar esas tendencias. A esta imagen rígida y espectral de un movimiento perpetuo sucede una significación

1 En francés en el original alemán.
2 *Trabajo asalariado y capital.*
3 Cf. el ensayo «El cambio de función del materialismo histórico»; sobre hecho y realidad, cf. igualmente el ensayo «¿Qué es el marxismo ortodoxo?»

desde que la rigidez se resuelve en un proceso del que el hombre es la fuerza motriz. Si eso no es posible sino desde el punto de vista del proletariado, ello no es solamente porque el sentido del proceso que se manifiesta en esas tendencias es la supresión del capitalismo, y sería para la burguesía un suicidio mental si tuviera conciencia de esa cuestión. La razón esencial de ello es también que las «leyes» de la realidad capitalista cosificada en la cual la burguesía se ve obligada a vivir no son capaces de imponerse sino por encima de la cabeza de los portadores y agentes aparentemente actuantes del capitalismo. La tasa del provecho medio es el ejemplo metodológico tipo de tales tendencias. Su relación con el capitalista individual, cuyas acciones determina como potencia desconocida e irreconocible, presenta enteramente la estructura, reconocida con perspicacia por Hegel bajo el nombre de «astucia de la razón». Que las «pasiones» individuales, por encima y a través de las cuales esas tendencias pasan para imponerse, revistan la forma del cálculo más meticuloso, más exacto y apunten a lo más alto no cambia absolutamente nada en esta situación, sino que subraya, al contrario, todavía más claramente su naturaleza. Pues la ilusión, dictada por la determinación de clase del ser social y, por consiguiente, subjetivamente fundada, de un racionalismo acabado en todos sus detalles, muestra bajo una luz todavía más cruda que el sentido de ese proceso de conjunto, que se impone de todos modos, es incomprensible para ese racionalismo. Y si no se trata de un acontecimiento único, de una catástrofe, sino de una producción y reproducción ininterrumpidas de la misma relación, si los momentos de las tendencias en vías de realización que han llegado a ser ya «hechos» de la experiencia son envueltos en el acto, como hechos cosificados, fijos y aislados, en la red del cálculo racional, eso tampoco puede cambiar nada en esta estructura fundamental; muestra solamente cómo ese antagonismo dialéctico domina todos los fenómenos de la sociedad capitalista.

El aburguesamiento del pensamiento socialdemócrata se muestra siempre de la manera más clara en el abandono del método dialéctico. Ya en los debates con Bernstein apareció que el oportunismo debe situarse siempre en el «terreno de los hechos» para, a partir de ahí, o bien ignorar las tendencias de la evolución, o bien rebajarlas hasta el nivel de un imperativo subjetivo y ético.[1] Los múltiples malentendidos en los debates sobre la acumulación pueden también ser llevados metodológicamente a ese punto. Rosa Luxemburgo, como auténtica dialéctica, ha comprendido la imposibilidad de una sociedad capitalista pura como tendencia de la evolución, tendencia que tiene como consecuencia necesaria determinar de manera decisiva las acciones de los hombres, sin que tengan conciencia de ello, mucho tiempo antes que ella misma haya llegado a ser un «hecho». La imposibilidad económica de la acumulación en una sociedad puramente capitalista no

[1] Cf. el debate sobre la desaparición o el crecimiento de las empresas medianas. Rosa Luxemburgo, *¿Reforma social o revolución?*

 se expresa, pues, en la «detención» del capitalismo con la expropiación de los últimos productores no capitalistas, sino en las acciones que impone a la clase capitalista la cercanía (empíricamente todavía bastante alejada) de esa situación: en la colonización febril, en la lucha por las materias primas y los mercados, en el imperialismo y la guerra mundial, etc. Pues una tendencia dialéctica de la evolución no produce su efecto por una progresión infinita acercándose a su fin por etapas cuantitativas y graduales. Las tendencias de la evolución social se expresan más bien en una *trasformación cualitativa* ininterrumpida de la estructura de la sociedad (de la descomposición de las clases, de sus relaciones de fuerza, etc.). La clase actualmente dirigente, al tratar de dominar esos cambios de la única manera que le es dada y pareciendo realmente, en los detalles, dominar los «hechos», acelera, por la ejecución misma, ciega e inconciente de lo que, a partir de su situación, es necesario, la realización de esas tendencias, que significan justamente su propia decadencia.

En el plano metodológico, esa diferencia de realidad entre «hecho» y tendencia ha sido puesta por Marx en la primera fila de sus consideraciones en innumerables pasajes. El pensamiento metodológico fundamental de su principal obra, la retrasformación de los objetos económicos que dejan de ser cosas para volver a ser relaciones interhumanas concretas que se modifican en forma de proceso, ¿no resulta de ese pensamiento? Resulta, además, que la prioridad metodológica, el lugar en el sistema (originario o derivado) de las formas particulares de la estructura económica de la sociedad depende cada vez más de su distancia con relación al momento en que esas formas pueden ser retrasformadas. Es ahí donde se funda la prioridad del capital industrial sobre el capital comercial, el capital comercial monetario, etc. Y esa prioridad se expresa, de un lado, históricamente, en el hecho de que esas formas derivadas del capital, no determinantes para el proceso de producción, no son capaces, en la evolución, sino de ejercer una función puramente negativa de separación de las formas originarias de producción; sin embargo, «la culminación de ese proceso de disolución, es decir, los nuevos modos de producción que lo remplazan, no depende del comercio, sino del carácter del antiguo modo de producción mismo.[1] Aparece, de otro lado, en un plano puramente metodológico, que esas formas no son determinadas en su «conformidad a leyes» sino por los movimientos empíricamente «contingentes» de la oferta y la demanda, que en ellas ninguna tendencia social general llega a expresarse. «La competencia no determina aquí las desviaciones con relación a la ley, no existe ley de distribución fuera de la dictada por la competencia», dice Marx a propósito del interés.[2] En esa doctrina de la realidad que considera las tendencias en vías de imponerse en

[1] *El capital,* III, 1, p. 316.

[2] *Ibid,* p. 341. La tasa del interés es dada así «como magnitud fija, precio de las mercancías en el mercado» (*Ibid,* p. 351), al cual es opuesto expresamente como tendencia la tasa de utilidad general. Se toca precisamente así el punto de separación respecto del pensamiento burgués.

la evolución de conjunto como «más reales» que los hechos de la empiria, la oposición que hemos subrayado en las cuestiones particulares del marxismo (objetivo final y movimiento, evolución y revolución, etc.) adquiere su forma propia, concreta y científica. Pues sólo esta problemática permite estudiar el concepto de «hecho» de manera verdaderamente concreta, es decir, yendo hasta el *fundamento social* que le da nacimiento y la mantiene. Hemos indicado ya en otra parte[1] la dirección que deberá tomar tal estudio, no considerando, es cierto, más que la relación de los «hechos» con la totalidad concreta a la cual pertenecen y sólo en la cual llegan a ser «reales». Se hace ahora completamente claro que la evolución social y su expresión en pensamiento, que constituyen los «hechos» a partir de la realidad dada (originariamente en su estado primitivo), han ofrecido, es verdad, la posibilidad de someter la naturaleza al hombre, pero debían también necesariamente servir para disimular el carácter histórico y social, la naturaleza esencial, descansando en la relación entre hombres, de esos hechos para, de esta manera, «crear potencias espectrales y extrañas opuestas a los hombres».[2] Pues en el discernimiento de los «hechos» se expresa, todavía más claramente que en el discernimiento de las «leyes» que ordenan los hechos, la tendencia inmovilista y estática del pensamiento cosificado. Si se puede descubrir en las «leyes» una huella de la actividad humana, aunque esto se expresa a menudo en una subjetividad falsificada por la cosificación, la esencia de la evolución capitalista, hecha extraña al hombre, inmovilizada, trasformada en cosa impenetrable, se cristaliza en el «hecho» bajo una forma que hace de esa inmovilidad y esa enajenación el fundamento más evidente, el más indudable, de la realidad y la aprenhensión del mundo. Frente a la inmovilidad de esos «hechos», todo movimiento aparece como un simple movimiento *en su nivel*, toda tendencia a modificarlos como un principio solamente subjetivo (deseos, juicios de valor, debe-ser, etc.) Cuando esta prioridad metodológica de los «hechos» ha sido quebrantada, cuando el *carácter de proceso de todo fenómeno* ha sido reconocido, se puede al fin comprender que lo que se suelen llamar «hechos» consiste también en proceso. Se puede comprender entonces que los hechos no son justamente otra cosa que partes, *momentos*, del proceso de conjunto, separados, artificialmente aislados e inmovilizados. Al mismo tiempo se comprende también por qué el proceso de conjunto, en el cual la esencia de proceso se afirma *sin falsificación* y cuya esencia no es oscurecida por ninguna inmovilidad, representa con relación a los hechos la realidad superior y auténtica. Y se comprende al mismo tiempo por qué el pensamiento burgués cosificado debía necesariamente hacer de esos «hechos» su máximo fetiche teórico y práctico. Esa facticidad petrificada, donde todo se inmoviliza en «magnitud fija»,[3] donde la realidad del momento está presente en una inmutabilidad total y absurda, hace toda

[1] Cf. «¿Qué es el marxismo ortodoxo?»

[2] *Origen de la familia, la propiedad privada y el estado.*

[3] Cf. las observaciones de Marx acerca de Bentham, *El capital*, I, pp. 573-574.

comprensión, aun de esta realidad inmediata, metodológicamente imposible.

La cosificación es así empujada en esas formas a su punto culminante: no remite siquiera ya, dialécticamente, a más allá de sí misma; su dialéctica no es mediatizada sino por la dialéctica de las formas de producción inmediatas. Pero así la contradicción entre ser inmediato, pensamiento que le corresponde en categorías reflexivas, y realidad social viva alcanza su punto culminante; pues, de un lado, esas formas (interés, etc.) aparecen al pensamiento capitalista como las formas originarias que determinan las otras formas de la producción y le sirven de modelos; por otro lado, todo cambio importante de dirección en el proceso de produccion debe necesariamente descubrir prácticamente que la estructura categorial verdadera del edificio capitalista ha sido puesta así de cabeza. El pensamiento burgués queda en esas formas como si ellas fueran las formas inmediatas y originarias, y busca, a partir de ahí, abrirse el camino de la comprensión de la economía sin saber que sólo su incapacidad para comprender sus propios fundamentos sociales se ha expresado así en pensamiento. En cambio, para el proletariado se abre aquí la perspectiva de penetrar las formas de la cosificación partiendo de la forma dialécticamente más clara (de la relación inmediata del trabajo y el capital), refiriendo a ésta las formas alejadas del proceso de producción, incorporándolas así a la totalidad dialéctica y comprendiéndolas.[1]

5

El hombre ha llegado a ser de esa manera la medida de todas las cosas (sociales). A esto, el problema metodológico de la economía —la disolución de las formas fetichistas y cosificadas en procesos que se desarrollan entre hombres y se objetivan en relaciones interhumanas concretas, la deducción de las formas sólidamente fetichistas a partir de las formas humanas y primarias de relaciones— suministra a la vez el fundamento categorial e histórico. Pues en el plano categorial la estructura del mundo humano aparece ahora como un sistema de relaciones que se trasforman dinámicamente, en las cuales se desarrolla el proceso de confrontación entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre (lucha de clases, etc.). La estructura y la jerarquía de las categorías indican así el nivel de claridad alcanzado por la conciencia que el hombre tiene de los fundamentos de su existencia en esas relaciones dicho de otro modo, la conciencia que tiene de sí mismo. Sin embargo, esta estructura y esta jerarquía son al mismo tiempo el objeto central de la historia. La historia no aparece ya como un devenir enigmático que se cumple *sobre* el hombre y *sobre* las cosas y que debiera ser explicado por la intervención de potencias trascendentes o al cual debiera ser dado

[1] Se encuentra un ejemplo de desarrollo y de concatenación en *El capital*, III, II, p. 362 y ss.

un sentido por relación con valores trascendentes a la historia.
La historia es más bien de una parte, el producto, evidentemente inconciente hasta ahora, de la actividad de los hombres mismos; de otra parte, la sucesión de los procesos en que las formas de esa actividad, las relaciones del hombre consigo mismo (con la naturaleza y con los otros hombres) se trasforman. Si, pues, como se ha subrayado precedentemente, la estructura categorial de un estado social no es inmediatamente histórica, es decir, si la sucesión histórica empírica no basta en modo alguno para explicar y comprender el nacimiento real de una forma determinada de existencia o de pensamiento, todo sistema de categorías de ese género representa, a pesar o más bien a causa de todo esto en su totalidad, una etapa determinada de la evolución de conjunto de la sociedad. Y la historia consiste precisamente en la degradación de toda fijación en ilusión: *la historia es justamente la historia de la subversión ininterrumpida de las formas de objetividad que forman la existencia del hombre.* La imposibilidad de comprender la esencia de esas formas a partir de la sucesión histórica empírica de cada una no descansa, pues, en el hecho de que esas formas son trascendentes a la historia, como cree y debe necesariamente creerlo la concepción burguesa que piensa con determinaciones reflexivas aislantes o con «hechos» aislados; al contrario, esas formas tomadas una por una no están ligadas inmediatamente ni en la yuxtaposición de la simultaneidad histórica ni en la sucesión del desarrollo histórico. Su unión es más bien mediatizada por su lugar y su función recíprocas en la totalidad, de suerte que el rechazo de esta posibilidad de explicación «puramente histórica» de los fenómenos particulares no sirve sino para hacer que se tenga más claramente conciencia de la historia como ciencia universal: si la unión de los fenómenos particulares ha llegado a ser un problema categorial, todo problema categorial es retrasformado, por el mismo proceso dialéctico, en un problema histórico, en un problema de la historia universal, que aparece así —más claramente que en el momento de nuestras consideraciones introductivas y polémicas— a la vez como problema metodológico y como problema del conocimiento del presente.

Solamente desde ese punto de vista la historia llega a ser realmente la historia del hombre. Pues nada surge ahora en ella que no pueda ser llevado a las relaciones de los hombres entre sí fundamento último de su ser y su explicación. A causa de ese cambio de orientación que se propone dar a la filosofía, Feuerbach ha ejercido una influencia decisiva sobre la formación del materialismo histórico. Sin embargo, al trasformar la filosofía en una «antropología», ha inmovilizado al hombre en una objetividad fija y, con ello, ha suprimido a la dialéctica y a la historia. Aquí reside el gran peligro de todo «humanismo» o de todo punto de vista antropológico[1] Pues si el hombre es concebido como la medida de todas las cosas, si, con ayuda de ese punto de partida,

1 El pragmatismo moderno es un ejemplo típico.

 toda trascendencia es suprimida sin que al mismo tiempo el hombre mismo sea medido por ese punto de vista, sin que la «medida» sea aplicada a sí misma o —para hablar más exactamente— sin que el hombre sea igualmente hecho dialéctico, entonces el hombre absolutizado ocupa simplemente el lugar de las potencias trascendentes que tendría como vocación explicar, disolver y remplazar metodológicamente. La metafísica dogmática, en el mejor de los casos, cede el lugar a un relativismo también dogmático.

Ese dogmatismo nace porque al hombre no dialectizado corresponde necesariamente una realidad objetiva igualmente no dialectizada. Por ello el relativismo se mueve en un mundo inmóvil, por su esencia, y como no puede tener conciencia de esa inmutabilidad del mundo y la inmovilidad de su propio punto de vista, se adhiere inevitablemente al punto de vista dogmático de los pensadores que se han propuesto así explicar el mundo a partir de condiciones previas desconocidas de ellos, inconcientes y aceptadas sin crítica. Pues esto representa una diferencia decisiva si, en un mundo en último análisis inmóvil (aun si una apariencia de movimiento como el «retorno del mismo» o como la sucesión biológica y morfológica «conforme a leyes», de períodos de crecimiento, enmascara esa inmovilidad) la verdad es relativizada con relación al individuo, a la especie, etc., o si *la función y significación históricas concretas* de las diversas «verdades» se manifiestan en el proceso histórico único y llegado a ser concreto. No se puede hablar de relativismo en el sentido propio sino en el primer caso; pero entonces es inevitablemente dogmático. Hablar de relativismo no tiene, en efecto, un sentido lógico salvo si se admite un «absoluto». La debilidad y el carácter superficial de «pensadores audaces» como Nietzsche o Spengler consiste justamente en que su relativismo no elimina sino en apariencia lo absoluto. Pues el punto que corresponde lógica y metodológicamente en esos sistemas a la detención del movimiento aparente es justamente el «lugar sistemático» de lo absoluto. Lo absoluto no es otra cosa que la inmovilización en pensamiento, el vuelco mitologizante y positivo que caracteriza la incapacidad del pensamiento para comprender concretamente la realidad como proceso histórico. Al no resolver sino aparentemente el mundo en movimiento, los relativistas no han eliminado tampoco de sus sistemas lo absoluto sino aparentemente. Todo relativismo «biológico», etc., que hace del límite comprobado por él, un límite «eterno», ha reintroducido involuntariamente, precisamente por tal concepción del relativismo, lo absoluto, el principio «intemporal» del pensamiento. Y en tanto lo absoluto es incluido por el pensamiento en el sistema (aunque inconcientemente), es necesariamente el principio lógicamente más fuerte frente a las tentativas de relativización. Pues representa el principio de pensamiento más elevado que pueda ser alcanzado, en un terreno no dialéctico, en el mundo ontológico de las cosas y los conceptos inmovilizados; tanto, que *en ese terreno* es preciso, inevitablemente, desde un punto de vista *lógico y metodológico*, que Só-

crates tenga razón contra los sofistas, que el logicismo y la teoría de los valores tengan razón contra el pragmatismo, el relativismo, etc.

Pues esos relativistas no hacen otra cosa que inmovilizar, bajo la forma de un límite «eterno», biológico, pragmático, etc., el límite actual, social e históricamente dado, de la concepción que el hombre tiene del mundo. No son nada más, expresándose en forma de duda, de desesperación, etc., que un *fenómeno de decadencia* del racionalismo y la religiosidad a los cuales oponen su duda. Por ello son algunas veces un *síntoma*, históricamente no desprovisto de importancia, del carácter ya interiormente problemático del ser social, en cuyo terreno ha nacido el racionalismo «combatido» por ellos. No tienen importancia, sin embargo, sino como síntomas. Es siempre la cultura combatida por ellos, la cultura de la clase no quebrada todavía, la que, frente a ellos, representa los valores espirituales reales.

Sólo la dialéctica histórica crea una situación radicalmente nueva. No solamente porque en ella los mismos límites han sido relativizados o, más exactamente, hechos fluidos, no solamente porque todas las formas de ser, de las cuales lo absoluto en sus diversas formas es la pareja conceptual, son resueltas en proceso y comprendidas como fenómenos históricos concretos, de suerte que lo absoluto es comprendido en su *figura histórica concreta* como *momento del proceso mismo*, más que negado abstractamente, sino también porque el proceso histórico es, en su unicidad, en su progresión y regresión dialécticas, una lucha ininterrumpida por etapas más elevadas de la verdad, por *el conocimiento* (social) *del hombre mismo*. La «relativización» de la verdad en Hegel significa que el momento superior es siempre la verdad del momento inferior en el sistema. Por ello la «objetividad» de la verdad inherente a esas etapas limitadas no es destruida: sólo adquiere un sentido diferente al integrarse a una totalidad más concreta, más englobante. Viniendo a ser en Marx la dialéctica la esencia del proceso histórico mismo, ese movimiento de pensamiento no aparece sino como una parte del movimiento de conjunto de la historia. La historia se torna historia de las formas de objetividad que forman el ambiente y el mundo interior del hombre, que éste se esfuerza en dominar teórica, práctica y artísticamente (mientras que el relativismo opera siempre con formas de objetividad inmóviles e inmutables). La verdad que, en el período de la «prehistoria de la sociedad humana», en el período de la lucha de clases, no puede tener otra función que la de inmovilizar, de conformidad con las exigencias de la dominación del mundo y con las exigencias de la lucha, las diferentes actitudes posibles frente a un mundo esencialmente incomprendido, que no puede, pues, tener una «objetividad» sino con relación al punto de vista y a las formas de objetividad correspondientes a las diferentes clases, adquiere un aspecto completamente nuevo desde que la humanidad penetra claramente su propio fundamento vital y lo *trasforma* en consecuencia. Cuando, con la unificación de la teoría

 y la praxis, es conquistada la posibilidad de cambiar la realidad, lo absoluto y su polo opuesto «relativista» han agotado su papel histórico. Pues la penetración práctica y la subversión real de ese fundamento vital acarrean la desaparición de esa realidad de que lo absoluto y lo relativo han sido, con el mismo título, la expresión en pensamiento.

Ese proceso *comienza* cuando el punto de vista de clase del proletariado se hace conciente. Por ello el término de «relativismo» aplicado al materialismo histórico induce a error. Pues su punto de partida aparentemente común —el hombre medida de todas las cosas— tiene para cada uno una significación cualitativamente diferente y aun opuesta. Y el comienzo de una «antropología materialista» en Feuerbach no es justamente sino un comienzo que ha permitido prolongaciones diversas. Ahora bien, Marx ha sacado las consecuencias radicales del vuelco operado por Feuerbach. Así, ataca muy vivamente a Hegel: «Hegel hace del hombre el hombre de la conciencia de sí, en lugar de hacer de la conciencia de sí la conciencia de sí del hombre, del hombre real que vive, por consiguiente, en un mundo objetivo real y condicionado por ese mundo.»[1] Pero al mismo tiempo, en el período en que sufría aún fuertemente la influencia de Feuerbach, concibe al hombre histórica y dialécticamente en un doble sentido. En primer lugar, no habla nunca del hombre como tal, del hombre abstractamente absolutizado; lo piensa siempre como miembro de una totalidad concreta, de la sociedad. Ésta debe ser explicada a partir de él, pero solamente cuando él mismo ha sido integrado en esa totalidad concreta y elevado hasta la concreción verdadera. En segundo lugar, el hombre mismo participa de manera decisiva en el proceso dialéctico, como fundamento objetivo de la dialéctica histórica, como sujeto-objeto idéntico que la funda; dicho de otro modo, para aplicarle la categoría abstracta por la cual comienza la dialéctica, *es y al mismo tiempo no es*. La religión, dice Marx en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*,[2] «es la realización imaginaria de la esencia humana, *porque la esencia humana no posee realidad verdadera*». Y como ese hombre no existente llega a ser la medida de todas las cosas, el verdadero demiurgo de la historia, su no-ser debe al mismo tiempo llegar a ser la forma concreta e históricamente dialéctica del conocimiento crítico del presente en que el hombre está necesariamente condenado al no-ser. La negación del ser del hombre se concreta, pues, en conocimiento de la sociedad burguesa, mientras que simultáneamente, como lo hemos visto, medida por el hombre, la dialéctica de la sociedad burguesa, la contradicción inherente a sus categorías reflexivas abstractas, se manifiesta claramente. Marx expone así su programa, a continuación de su crítica de la teoría de la conciencia en Hegel: «Es preciso... mostrar cómo el estado, la propiedad privada, etc., trasforman a los

[1] *La Sagrada Familia*, ed. Dietz, Berlín, 1953, p. 340.

[2] *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Ed. Costes, p. 84. (Subrayado del autor.)

hombres en abstracciones o son producto del hombre abstracto, en lugar de ser la realidad del hombre individual concreto.» Esta concepción del no-ser abstracto del hombre siguió siendo la concepción fundamental de Marx en su madurez, como lo muestran las palabras conocidas y a menudo citadas del Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en que la sociedad burguesa es caracterizada como la última forma de la «prehistoria de la sociedad humana».

Sobre ese punto el «humanismo» de Marx se distingue de la manera más clara de todas las tendencias que, a primera vista, parecen semejantes. Pues la inhumanidad y la esencia tiránica y destructora de todo elemento humano inherente al capitalismo han sido a menudo reconocidas y descritas por otros. Remito solamente a *Past and Present*, de Carlyle; los pasajes descriptivos han sido comentados con aprobación y casi con entusiasmo por el joven Engels. Pero cuando se expone como un hecho bruto (o intemporal) la imposibilidad de ser hombre en la sociedad burguesa y, por otra parte, se opone de manera inmediata o, lo que equivale a lo mismo, de manera metafísica y mitológicamente mediatizada, a ese no-ser del hombre, el hombre existente —poco importa si es en el pasado, en el futuro o como deber ser—, se llega así a un planteamiento confuso del problema, sin haber indicado en modo alguno la vía de la solución. La solución no puede ser encontrada sino cuando esos dos momentos son pensados en su unión dialéctica indisoluble, como aparecen en el proceso concreto y real del desarrollo capitalista, cuando la aplicación correcta de las categorías dialécticas al hombre como medida de todas las cosas es al mismo tiempo la descripción completa de la estructura económica de la sociedad burguesa, el conocimiento correcto del presente. Si no, la descripción, por pertinente que sea eventualmente en los detalles, recae en el dilema del empirismo y el utopismo, del voluntarismo y el fatalismo, etc. En el mejor de los casos, queda enredada en una facticidad bruta o bien opone a la evolución histórica, a su marcha inmanente, exigencias que le son extrañas y, por consecuencia, puramente subjetivas y arbitrarias.

Es, sin excepción, la suerte del planteamiento que, partiendo concientemente del hombre, han tendido teóricamente a resolver sus problemas de existencia y, prácticamente, a liberarlo de esos problemas. En todas las tentativas análogas al cristianismo de los Evangelios se puede observar esa dualidad. La realidad empírica es abandonada a su existencia y a su facticidad (sociales). Que esto tome la forma de la prescripción «Dad al César lo que es del César», de la santificación luterana del orden establecido o de la «no resistencia al mal» tolstoiana, equivale estructuralmente a lo mismo. Pues poco importa, desde ese punto de vista, con qué acento afectivo, con qué juicio de valor metafísico y religioso: la existencia y la facticidad empíricas (y sociales) del hombre no dejan de ser insuperables. Lo importante es que su forma de aparición inmediata es inmovilizada como intangible para el hom-

 bre y que esa intangibilidad es formulada como un imperativo moral. Y la pareja utópica de esa doctrina del ser no consiste solamente en la supresión, por Dios, de esa realidad empírica, en el apocalipsis, que puede, por otra parte, faltar a veces, como en Tolstoi, sin que nada esencial de ello pueda ser modificado; consiste más bien en la concepción utópica del hombre como un «santo» que debe realizar la superación interior de la realidad exterior, hecha así insuprimible. En tanto tal concepción permanezca en su rigidez primitiva, se niega a sí misma como solución «humanista» del problema de la humanidad: está obligada a rehusar el carácter de hombre a los hombres en su aplastante mayoría, a excluirlos de la «salvación» por la cual la vida del hombre adopta un sentido que no puede ser alcanzado en la experiencia, por la cual el hombre llega a ser verdaderamente hombre. Pero al obrar así e invertir los signos, al cambiar las escalas de valores y subvertir las relaciones entre clases, reproduce la inhumanidad de la sociedad de clases en un plano metafísico y religioso, en el más allá, en la eternidad. Y el más simple examen de cualquier orden monástica, desde la comunión de los «santos» hasta su trasformación en factor de potencia económica y política al lado de la clase dominante del momento, debe enseñar que toda atenuación de esas exigencias utópicas es una adaptación a la sociedad de la época.

Ni el utopismo «revolucionario» de tales concepciones puede superar ese límite interior del «humanismo» no dialéctico. También los anabaptistas y las sectas semejantes conservan ese doble carácter. Dejan, por un lado, la existencia empírica del hombre tal como la han encontrado, sin tocar su estructura objetiva (comunismo de consumo); esperan, por otro lado, la trasformación real que reclaman del despertar en el hombre de una interioridad independiente de su ser histórico concreto, presente y presta toda la eternidad, que solamente debe ser despertada a la vida, eventualmente por la intervención trascendente de la divinidad. Parten, pues, también de la realidad empírica inmutable en su estructura y del hombre existente. Es sabido que esto resulta de su situación histórica, pero nosotros nos limitamos a esas indicaciones. Había que subrayarlo solamente porque no es un azar que la religiosidad revolucionaria de las sectas haya suministrado su ideología a las formas más puras del capitalismo (Inglaterra, Estados Unidos). Pues esta unión entre una interioridad depurada hasta la más alta abstracción y liberada del peso de la «criatura» y una filosofía trascendente de la historia corresponden de hecho a la estructura ideológica fundamental del capitalismo. Aun se podría decir que la conexión calvinista —e igualmente revolucionaria— entre una ética de la prueba (ejercicio intramundano) y la trascendencia completa de las potencias objetivas que mueven el mundo y forman en su contenido el destino humano *(Deus absconditus* y predestinación) representa, de manera mitologizante pero en estado puro, la estructura burguesa de la

conciencia cosificada (cosa en sí).[1] En las sectas activamente revolucionarias la actividad elemental de un Tomás Munzer, por ejemplo, puede a primera vista disimular la presencia de una dualidad insuperable y la mezcla de empirismo y utopismo. Pero si se mira más de cerca y si se examina el *efecto concreto* del fundamento religioso y utópico de la doctrina, en sus consecuencias prácticas sobre las acciones de Munzer, se descubrirá el mismo «espacio oscuro y vacío», el mismo *hiatus irrationalis* que están presentes dondequiera que una utopía subjetiva y, por consiguiente, no dialéctica ataca inmediatamente la realidad histórica con la intención de actuar sobre ella, de modificarla. Las acciones reales aparecen entonces —precisamente en su significación objetivamente revolucionaria— como casi completamente dependientes de la utopía religiosa: ésta no puede dirigirlas realmente ni proveerles de fines concretos o de medios concretos de realización. Cuando Ernst Bloch[2] cree encontrar en esa conexión del elemento religioso con el elemento de revolución económica y social una vía para la profundización del materialismo histórico «puramente económico», olvida el hecho de que esa profundización está precisamente al lado de la profundidad verdadera del materialismo histórico. Al concebir también el elemento económico como una cosidad objetiva, a la cual hay que oponer el elemento síquico, la interioridad, etc., no ve que la revolución social real del hombre y lo que se llama de ordinario economía no es otra cosa que el sistema de las formas de objetividad de esta vida real. Las sectas revolucionarias debían necesariamente pasar al lado de esa cuestión, porque tal trasformación de la vida, más aún, esa problemática misma, eran objetivamente imposibles en su situación histórica. Pero esto no nos debe llevar a ver una profundización en su debilidad, en su incapacidad para descubrir el punto arquimédico de la subversión de la realidad, constreñidas en su situación o bien para elevarse por encima de ese punto, o bien a permanecer por debajo.

El individuo no puede nunca llegar a ser la medida de las cosas, pues el individuo hace frente necesariamente a la realidad objetiva, conjunto de cosas inmovilizadas que encuentra prexistentes, acabadas e inmutables, con relación a las cuales no puede sino llegar hasta un juicio subjetivo de reconocimiento o de rechazo. Sólo la clase (no la «especie», que no es sino un individuo contemplativo, estilizado, trasformado en mito) puede referirse a la totalidad de la realidad de manera práctica y revolucionaria. Y la clase misma puede sólo si está en condiciones de advertir en la

1 Cf. los *ensayos* de Max Weber en el primer volumen de su *Sociología de la religión.* Es completamente indiferente, para apreciar los hechos, que se apruebe o no su interpretación causal. Sobre la interdependencia entre capitalismo y calvinismo, cf. también las observaciones de Engels, «*Acerca del materialismo histórico*», *Neue Zeit*, XI, I. Esta estructura ontológica y ética está todavía viva en el sistema de Kant. Cf., por ejemplo, el pasaje de la *Crítica de la razón práctica* que tiene afinidad con la ética calvinista de la ganancia, semejante a la de Franklin. Un análisis de su parentesco profundo nos llevaría demasiado lejos.

2 *Tomás Munzer.*

 objetividad cosificada del mundo prexistente, dado, un proceso que es al mismo tiempo su propio destino. Para el individuo la cosidad y, con ella, el determinismo son insuperables (el determinismo es el lazo, necesario al pensamiento, entre las cosas). Toda tentativa para abrirse, a partir de aquí, un camino hacia la «libertad» debe fracasar, pues la «pura libertad interior» presupone la inmutabilidad del mundo exterior. Por ello aun la escisión del yo en ser y deber-ser, en yo inteligible y yo empírico, no puede, aún para el sujeto aislado, fundar el devenir dialéctico. El problema del mundo exterior y, con él, la estructura del mundo exterior (de las cosas) son llevados por la categoría del yo empírico para el cual las leyes del determinismo de las cosas valen (sicológica, fisiológicamente etc.) tanto como para el mundo exterior en el sentido estrecho. El yo inteligible llega a ser una idea trascendente (poco importa que ésta sea analizada como un ser metafísico o como un deber-ser), cuya esencia excluye desde el principio una interacción dialéctica con los componentes empíricos del yo y, por consiguiente, un reconocimiento del yo inteligible en el yo empírico. La influencia de tal idea sobre la experiencia que le está subordinada tiene un carácter enigmático, idéntico al de la relación general entre deber-ser y ser.

Con esta comprobación se ve claramente por qué toda concepción de esta clase debía necesariamente desembocar en la mística, en una mitología conceptual. Pues la mitología comienza siempre allí donde dos extremidades o al menos dos etapas de un movimiento, sea éste un movimiento de la realidad empírica misma o un movimiento de pensamiento indirectamente mediatizado con miras a la comprensión de la totalidad, deben ser mantenidas como extremidades del movimiento sin que sea posible encontrar la mediación concreta entre esas etapas y el movimiento mismo. Esta imposibilidad aparece entonces casi siempre, de una manera ilusoria como distancia insuperable entre el movimiento y lo que es movido, entre el movimiento y lo que mueve, entre lo que mueve y lo que es movido, etc. Pero la mitología desposa inevitablemente la estructura objetiva del problema cuya irreductibilidad está en el origen de su formación; así se confirma la crítica «antropológica» de Feuerbach. Y así nace esa situación, paradójica a primera vista, en la cual el mundo mítico, el mundo de proyección, parece estar más próximo de la conciencia que la realidad inmediata. Sin embargo, esa paradoja se disuelve si se considera que, para dominar realmente la realidad inmediata, hay necesidad de resolver el problema, de abandonar el punto de vista de la inmediatez, mientras que la mitología no representa nada más que *la reproducción imaginaria del carácter insoluble del problema mismo;* la inmediatez es, pues, restablecida en un nivel más alto. Ese desierto que el alma debe según Eckhart, buscar más allá de Dios para encontrar la divinidad, está, pues, todavía más próximo del alma individual particular que su propio ser concreto en la totalidad concreta de una sociedad humana, que es necesariamente imposible advertir, aun en sus contornos, a partir de tal fundamento vital. Así, pues, el robusto determinismo causal entre

cosas está más próximo del hombre cosificado que las mediaciones que llevan más allá del punto de vista cosificado inmediato de su ser social. Sin embargo, el hombre individual tomado como medida de todas las cosas conduce necesariamente a ese laberinto de la mitología.

El «indeterminismo» no significa evidentemente, para el individuo, que éste venza esa dificultad. El indeterminismo de los pragmatistas modernos no era en su origen otra cosa que la obtención de ese margen de «libertad» que la intersección y la irracionalidad de las leyes cosificadas pueden ofrecer al individuo en la sociedad capitalista, para llegar enseguida a un misticismo de la intuición que deja entonces verdaderamente intacto el fatalismo del mundo exterior cosificado. Y la rebelión «humanista» de Jacobi[1] contra la dominación kantiana y fichtiana de la «ley», exigiendo que «la ley sea hecha para el hombre y no el hombre para la ley», no puede ya poner en el lugar de la intangibilidad racionalista del orden existente, en Kant, sino una glorificación irracional de esa misma realidad empírica de pura facticidad.

Si tal concepción fundamental apunta concientemente a trasformar la sociedad, está, sin embargo, obligada, lo que es todavía peor, a deformar la realidad social para poder hacer aparecer en una de sus formas fenoménicas el aspecto positivo, el hombre existente, que ha sido incapaz de descubrir como movimiento dialéctico en su negatividad inmediata. Citemos como ejemplo completamente típico el pasaje conocido del *Bastiat-Schulze* de Lassalle: «No hay ningún *medio social* de salir de esta situación social. Los vanos esfuerzos de la *cosa* por comportarse como *ser humano* se muestran en las huelgas inglesas cuyo triste resultado se conoce bastante. El único medio de salir de ahí para los trabajadores no puede, pues, sino situarse en la esfera en *cuyo interior* son todavía *hombres*, es decir, *en el estado*, en un estado que se fijaría justamente como tarea la de hacer lo que a la larga es inevitable. De ahí el odio instintivo, pero ilimitado, de la burguesía liberal hacia el concepto de estado mismo en cada una de sus manifestaciones.»[2] No se trata aquí del contenido históricamente erróneo de las concepciones de Lassalle; hay que comprobar metodológicamente que la separación abstracta y absoluta de la economía y el estado, la fijación del hombre como cosa de un lado y como hombre del otro lado dan nacimiento a un fatalismo

1 Esto va acompañado en él de un pesar nostálgico —inesencial aquí— por formas de sociedad «naturales». Cf. la crítica de Hegel, justa en el plano metodológico y negativo, en *Creencia y saber*, crítica cuyas consecuencias positivas conducen, es cierto, al mismo resultado.

2 De qué modo Lassalle se sitúa, con esa exaltación teórica del estado tomada del derecho natural, en el terreno de la burguesía, es que no muestra solamente el desarrollo de ciertas teorías del derecho natural que han deducido justamente la idea de «libertad» y «dignidad humana» la no receptibilidad de todo movimiento del proletariado organizado. (Cf. por ejemplo, sobre el derecho natural americano, *Economía y sociedad*, de Max Weber.) C. Hugo, el cínico fundador de la escuela del derecho histórico, llega también —para fundar lo contrario de lo que apunta Lassalle— a una

 prisionero de la facticidad empírica inmediata (piénsese en la «ley de bronce del salario», en Lassalle) y atribuyen a la «idea» del estado, separada de la evolución económica capitalista, una función completamente utópica y enteramente extraña a su esencia concreta. Así se cierra metodológicamente la vía a toda acción que apunte a modificar esa realidad. Ya la separación mecánica de la economía y la política debe hacer imposible toda acción realmente eficaz que apunte a la totalidad de la sociedad, que descansa en una interacción ininterrumpida de esos dos momentos, condicionándose uno al otro. Además, el fatalismo económico impide toda acción enérgica sobre el terreno económico, mientras que el utopismo estatal orienta hacia la espera del milagro o hacia una aventurada política de ilusiones.

La evolución de la socialdemocracia revela cada vez más esta descomposición de la unidad dialéctica práctica en una yuxtaposición inorgánica del empirismo y utopismo, ajustándose de una parte a los «hechos» (en su inmediatez insuperada) y perdiéndose, de otra parte, en el ilusionismo vacío y extraño al presente y a la historia. No debemos detenernos aquí sino desde el punto de vista metodológico de la cosificación, para indicar brevemente que bajo esa actitud —por «socialista» que sea la envoltura de todos los contenidos— se oculta una completa capitulación ante la burguesía. Pues corresponde perfectamente a los intereses de clase de la burguesía yuxtaponer las esferas particulares de la existencia social y despedazar al hombre de conformidad con su separación. La dualidad que se manifiesta aquí entre el fatalismo económico y el utopismo «ético» concerniente a las funciones «humanas» del estado (dualidad que, expresada en otros términos, funda la actitud de la socialdemocracia en cuanto a la esencia) significa que el proletariado se ha colocado en el terreno de las concepciones burguesas y, en ese terreno, la burguesía debe naturalmente conservar su superioridad.[1] El peligro de su existencia, quedar prisionero de la inmediatez —común con la burguesía—, peligro al cual el proletariado está constantemente expuesto desde su aparición, ha tomado, con la socialdemocracia, una forma política de organización que elimina artificialmente las mediciones ya penosamente conquistadas y lleva al proletariado a su existencia inmediata, donde es simplemente un elemento de la sociedad capitalista y no, *al mismo tiempo*, el motor de la disolución y la destrucción de esa sociedad por sí misma. Esas «leyes», a las cuales el proletariado se somete sin voluntad y con fatalismo (leyes naturales de la producción) o que vuelve a tomar «éticamente» por su cuenta (el estado como idea, como valor cultural), pueden sin duda, en su dialéctica objetiva, inasible para la con-

semejante construcción intelectual, pensando que ciertos derechos que hacen del hombre una mercancía son posibles sin que por ello, en otros campos, la «dignidad humana» sea suprimida. Cf. *Naturrecht*.

[1] Cf. el ensayo «Conciencia de clase».

ciencia cosificada, empujar al capitalismo a su perdición;[1] en tanto el capitalismo subsista, tal concepción de la sociedad corresponde a los intereses de clase elementales de la burguesía. Hacer concientes las conexiones inmanentes parciales de esta existencia inmediata (por insolubles que sean los problemas ocultos bajo esas formas reflexivas abstractas), la conexión dialéctica y unitaria del conjunto, permaneciendo oculta, ofrece a la burguesía todas las ventajas prácticas. La socialdemocracia debe, pues, desde el principio, en ese terreno, seguir siendo siempre la más débil, no solamente porque abandona deliberadamente la vocación histórica del proletariado de mostrar la vía que permite resolver los problemas del capitalismo, insolubles para la burguesía, y porque mira como espectador fatalista las «leyes» del capitalismo que empujan a éste hacia el abismo, sino también porque debe darse por batida en todas las cuestiones particulares. Pues frente a la superioridad en medios de poder, en saber, en cultura y en rutina, etc., que la burguesía posee indudablemente y poseerá en tanto sea la clase dominante, el arma decisiva del proletariado, su sola superioridad eficaz, es su capacidad de ver la totalidad de la sociedad como totalidad histórica concreta, de comprender las formas cosificadas como procesos entre hombres, de elevar positivamente a la conciencia y trasformar en praxis el sentido inmanente de la evolución, que no se manifiesta sino negativamente en las contradicciones de la forma abstracta de la existencia. Con la ideología socialdemócrata el proletariado llega a ser presa de todas las antinomias de la cosificación que hemos analizado en detalle. Si, en esa ideología precisamente, el principio del «hombre» como valor, como ideal, como deber-ser, etc., desempeña un papel cada vez más grande —con una «comprensión» creciente, es cierto, al mismo tiempo, de la necesidad del devenir económico efectivo y de su conformidad a leyes—, ello no es más que un síntoma de la recaída en la inmediatez burguesa cosificada. Pues leyes de la naturaleza y el deber-ser son justamente, en su yuxtaposición no mediatizada, la expresión teórica más consecuente del ser social inmediato en la sociedad burguesa.

6

Para todo hombre que vive en el capitalismo la cosificación es, pues, la realidad inmediata necesaria, y ésta no puede ser superada sino en *la tendencia ininterrumpida y sin cesar renovada a hacer estallar prácticamente la estructura cosificada de la existencia por una relación concreta con las contradicciones que se*

[1] Se encuentran esas concepciones en estado puro en el reciente escrito programático de Kautsky. Ya la separación mecánica, rígida, de la política y la economía traiciona al heredero de los errores de Lassalle. Su concepción de la democracia es demasiado conocida para que haya que analizarla aquí. Y en lo que concierne al fatalismo económico, es característico que para Kautsky, aun allí donde reconoce la imposibilidad de prever concretamente el fenómeno económico de la crisis, es metodológicamente evidente que su desarrollo debe regularse por las leyes de la economía capitalista.

 abren paso concretamente en la evolución de conjunto, por una conciencia del sentido inmanente de esas contradicciones para la evolución de conjunto. Ahora bien, hay que retener lo que sigue: ese estallido no es posible salvo si las contradicciones inmanentes al proceso mismo se hacen concientes. Sólo si la conciencia del proletariado está en condiciones de dar ese paso, al cual la dialéctica de la evolución empuja objetivamente sin ser, sin embargo, capaz de realizarlo en virtud de su propia dinámica, si la conciencia del proletariado llega a ser la conciencia del proceso mismo, si el proletariado aparece como el sujeto-objeto idéntico de la historia, su praxis llega a ser la trasformación de la realidad. Si el proletariado no es capaz de dar ese paso, la contradicción permanece irresuelta y el mecanismo dialéctico de la evolución la reproduce con un poder más elevado, en una forma modificada, con una intensidad acrecentada. *Ahí* reside la necesidad objetiva del proceso de evolución. La acción del proletariado no puede nunca, pues, ser sino la realización práctica y concreta del *paso siguiente* de la evolución.[1] Y que ese paso sea «decisivo» o «episódico», depende de las circunstancias concretas, pero no es de una importancia extrema cuando tratamos, como aquí, del conocimiento de la estructura, puesto que se trata del proceso ininterrumpido de tales estallidos.

En unión indisoluble con esto, no hay que perder de vista que la relación con la totalidad no exige en lo absoluto, para expresarse, que la plenitud extensiva de los contenidos esté concientemente integrada a los motivos y los objetos de la acción. Todo depende de la intención dirigida hacia la totalidad, de la función, descrita antes, que la acción cumple en la totalidad del proceso. Es cierto que cuanto más se intensifica la socialización capitalista de la sociedad más crece la posibilidad y, con ella, la necesidad de incorporar todo acontecimiento particular, en cuanto a su contenido también, en la totalidad de los contenidos.[2] (Economía mundial y política mundial son hoy fuerzas de existencia mucho más inmediatas que en tiempos de Marx.) Esto no está, sin embargo, en contradicción con lo que acaba de ser explicado, a saber, que el momento decisivo de la acción puede estar dirigido hacia algo aparentemente de poca importancia. Así se confirma

[1] Es mérito de Lenin haber redescubierto en el marxismo ese aspecto, que muestra la vía a seguir para que se haga conciente el núcleo *práctico*. La exhortación siempre repetida a atacar con la última energía el «eslabón más cercano» de la cadena de la evolución de que depende, en el instante dado, el destino de la totalidad, la evicción de todas las reivindicaciones utópicas, luego el «relativismo» y el «realismo político», son justamente en Lenin la actualización y puesta en práctica de las *Tesis sobre Feuerbach* del joven Marx.

[2] Que la totalidad sea un problema categorial y un problema de la acción trasformadora se comprende ahora por sí mismo. Así, es sabido que no podemos reconocer, desde un punto de vista metodológico ya, como consideración de la totalidad, una consideración que, al ser contemplativa, trata del contenido del «conjunto de los problemas» (cosa evidentemente imposible de hecho). Esto se refiere principalmente a la concepción socialdemócrata de la historia, concepción cuya «plenitud de los contenidos» apunta siempre a desviar la acción social.

prácticamente que, en la totalidad dialéctica, los momentos particulares llevan en sí la estructura de la totalidad. En el plano de la expresión teórica se ha podido, a partir de la estructura de la mercancía, por ejemplo, desarrollar el conocimiento de toda la sociedad burguesa; la misma estructura se manifiesta ahora, prácticamente, en que el destino de toda una evolución puede depender de la decisión adoptada en una ocasión aparentemente de poca importancia.

Todo depende, pues, de la apreciación de la justeza o la falsedad de una acción, de la justeza o la falsedad funcional con relación a la evolución de conjunto. El pensamiento proletario es, como pensamiento político, fuertemente pragmático. *The proof of the pudding is in the eating* («La prueba del *pudding* está en comerlo»), dice Engels, y expresa así, en una forma popular y tajante, la esencia de la segunda tesis de Marx sobre Feuerbach: «La cuestión de saber si la verdad objetiva corresponde al pensamiento humano no es una cuestión teórica, sino una cuestión práctica. En la práctica el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, el carácter terrestre de su pensamiento. La querella sobre la realidad o irrealidad del pensamiento —aislada de la práctica— es una cuestión puramente escolástica.» Pero ese *pudding es la constitución* del proletariado en clase: la trasformación práctica de su conciencia de clase en realidad. El punto de vista según el cual el proletariado es el sujeto-objeto idéntico del proceso histórico, es decir, el primer sujeto capaz (objetivamente), en el curso de la historia, de ser una conciencia social adecuada aparece así en una forma más concreta. Se revela, en efecto, que la solución objetivamente social de las contradicciones, en las cuales se expresa el antagonismo del mecanismo de la evolución, no es posible prácticamente sino cuando la solución aparece como una etapa nueva, conquistada prácticamente, de la conciencia del proletariado.[1] La justeza o falsedad funcional de la acción halla, pues, su último criterio en la evolución de la conciencia de clase proletaria.

La esencia eminentemente práctica de esta conciencia se expresa, pues, en que la conciencia adecuada, justa, implica una modificación de sus objetos y en primer lugar de sí misma. Hemos explicado, en la segunda parte de este ensayo, la posición de Kant respecto de la prueba ontológica de la existencia de Dios, respecto del problema del ser y el pensamiento, y hemos hablado de su concepción, conforme a su lógica, según la cual, si el ser fuera un predicado real, «yo no podría decir que es precisamente el objeto de mi concepto el que existe». Era completamente lógico, por parte de Kant, negarlo. Pero si comprendemos que, desde el punto de vista del proletariado, la realidad empíricamente dada de las cosas se resuelve en proceso y en tendencias, que ese proceso no es un acto único en que se desgarra el velo

1 Cf. el ensayo «Consideraciones metodológicas acerca de la cuestión de la organización».

 que cubre el proceso, sino una alternancia ininterrumpida de fijación, contradicción y fluidificación que la realidad efectiva —las tendencias de la evolución despertándose a la conciencia— está representada por el proletariado, entonces tenemos que reconocer al mismo tiempo que esa frase kantiana de aspecto paradójico es una descripción exacta de lo que provoca efectivamente toda acción —funcionalmente justa— del proletariado.

Sólo esta comprensión pone en la situación de penetrar el último resto de la estructura cosificada de la conciencia y su expresión teórica, el problema de la cosa en sí. Federico Engels se expresó una vez de manera ligeramente ambigua sobre esta cuestión. Dijo al describir lo que opone a Marx y él mismo a la escuela hegeliana: «Consideramos de nuevo los conceptos de nuestro cerebro desde el punto de vista materialista como reflejos de los objetos reales, en lugar de considerar los objetos reales como reflejos de tal o cual grado del concepto absoluto».[1] Se debe plantear, sin embargo, una cuestión, y Engels no sólo la plantea, sino que también responde, en la página siguiente, en el sentido nuestro completamente, «que el mundo no debe ser concebido como un conjunto de *cosas* acabadas, sino como un conjunto de *procesos*». Pero si no hay cosas, ¿qué cosa, pues, «refleja» el pensamiento? Es imposible dar aquí, aun alusivamente, la historia de la teoría del reflejo, aunque sólo ésta puede revelar todo el alcance de ese problema. Pues en la doctrina del «reflejo» se objetiva teóricamente la dualidad insuperable —para la conciencia cosificada— del pensamiento y el ser, de la conciencia y la realidad. Y *desde ese punto de vista* equivale a lo mismo que las cosas sean discernidas como reflejos de los conceptos o los conceptos como reflejos de las cosas, pues en los dos casos la dualidad adquiere una rigidez lógica insuperable. La empresa grandiosa y muy consecuente de Kant para superar *lógicamente* esta dualidad, la teoría de la función sintética de la conciencia en general en la creación de la esfera teórica, no podía aportar ninguna solución *filosófica* a esta cuestión, pues la dualidad era simplemente eliminada de la lógica y hecha eterna como problema filosófico insoluble, en forma de dualidad entre fenómeno y cosa en sí. La suerte de la doctrina de Kant muestra que esa solución no debe ser reconocida como una solución en el sentido filosófico. Es evidentemente un malentendido interpretar la teoría kantiana del conocimiento como un escepticismo y un agnosticismo. Sin embargo, ese malentendido tiene raíces en la doctrina misma, a decir verdad, no inmediatamente en la lógica, sino en la relación de la lógica con la metafísica, en la relación del pensamiento con el ser. Ahora bien, hay que comprender que toda actitud contemplativa, luego todo «pensamiento puro» que debe fijarse como tarea el conocimiento de un objeto que le es opuesto, plantea al mismo tiempo así el problema de la subjetividad y la objetividad. El objeto del pensamiento (como puesto enfrente) es trasformado

[1] *Feuerbach*, en Marx-Engels, *Estudios filosóficos*, Ed. Sociales, 1947, pp. 40-41.

en algo extraño al sujeto, y así surge el problema de la concordancia del pensamiento con el objeto. Cuanto más elaborado en su «pureza» ha sido el carácter cognoscitivo del pensamiento, cuanto más «crítico» ha llegado a ser el pensamiento y tanto más grande e infranqueable aparece también el abismo entre la forma «subjetiva» del pensamiento y la objetividad del objeto (existente). Ahora bien, es posible, como en Kant, concebir el objeto del pensamiento como «producido» por las formas del pensamiento. El problema del ser no por ello es resuelto, y Kant, al eliminar ese problema de la teoría del conocimiento, ve surgir la situación filosófica siguiente: los objetos pensados deben también acordarse con una «realidad» cualquiera. Esta realidad está situada, sin embargo, como cosa en sí, fuera de lo que es cognoscible «críticamente». Con relación a esa realidad (que también para Kant, como lo prueba su ética, es la realidad auténtica, la realidad metafísica), su actitud es el escepticismo, el agnosticismo, por poco escéptica que sea la solución hallada para la objetividad por la teoría del conocimiento, por la teoría de la verdad inmanente al pensamiento.

No es, pues, casualidad que las tendencias agnosticistas más diversas hayan encontrado un punto de apoyo en Kant (piénsese solamente en Maimon o en Schopenhauer). Pero es todavía menos casualidad que el mismo Kant fuera el que comenzara a reintroducir en la filosofía el principio que está en oposición radical con su principio sintético de la «producción»: la doctrina platónica de las ideas. Pues ésta es la tentativa más extrema para salvar la objetividad del pensamiento y su acuerdo con su objeto, sin verse obligado a encontrar la medida de ese acuerdo en el ser material y empírico de los objetos. Ahora bien, está claro que, en toda formulación consecuente de la doctrina de las ideas, es necesario un principio que una, de un lado, el pensamiento a los objetos del mundo de las ideas y, de otro lado, este mundo a los objetos de la existencia empírica (reminiscencia, intuición intelectual, etc.). La teoría del pensamiento es, de esta manera, arrastrada más allá del pensamiento mismo: se convierte en teoría del alma, en metafísica, filosofía de la historia. Se produce así, en lugar de solucionarse el problema se duplica o se triplica. Y el problema mismo queda, pese a todo, sin solución. Pues es imposible por principio poner formas de objetos heterogéneos por principio de acuerdo y en relación de «reflejo»; la comprensión de esta imposibilidad mueve toda concepción análoga de la doctrina de las ideas. Esta doctrina se propone mostrar que la misma esencialidad última es el núcleo de los objetos del pensamiento y del pensamiento mismo. Así; Hegel caracteriza muy correctamente, desde ese punto de vista, el motivo filosófico fundamental de la teoría de la reminiscencia: la relación fundamental del hombre es representada allí de manera mítica. «La verdad está en él y se trata solamente de llevarla a la conciencia.» ¿Pero cómo se puede probar para el pensamiento y el ser esta identidad de la sustancia última después de haberlos concebido como heterogéneos por principio, en la manera en que aparecen ante la actitud intui-

 tiva y contemplativa? Es aquí justamente donde la metafísica debe intervenir para reunir de nuevo, por mediaciones abiertamente o secretamente mitológicas, el pensamiento y el ser, cuya separación no solamente constituye el punto de partida del pensamiento «puro», sino que debe ser mantenida siempre, quiérase o no. Y esta situación no se modifica en lo más mínimo si la mitología es invertida y el pensamiento explicado a partir del ser material y empírico. Rickert llamó una vez al materialismo un platonismo de signos invertidos. Tenía razón, pues en tanto el pensamiento y el ser conserven su antigua oposición rígida, en tanto permanezcan inalterados en su propia estructura y en la estructura de sus relaciones mutuas, la concepción según la cual el pensamiento es un producto del cerebro, que concuerda así con los objetos de la empiria, es tan mitológica como la concepción de la reminiscencia y del mundo de las ideas. Es una mitología, pues también incapaz de explicar, *a partir de ese principio,* los problemas *específicos* que surgen. Está obligada a abandonarlos en el camino como problemas sin solución o bien a resolverlos con los «antiguos» medios y hacer intervenir la mitología simplemente como principio para la solución del conjunto no analizado en su totalidad.[1] Es imposible también, sin embargo —como resulta claramente de lo que ha sido explicado hasta ahora—, eliminar esa diferencia por una progresión infinita. Se tiene entonces una solución ilusoria o bien la teoría del reflejo resurge bajo otra forma.[2]

Es justamente aquí donde, para el pensamiento histórico, se descubre el acuerdo del pensamiento y el ser, en la estructura cosificada e inmovilizada que tienen ambos —de manera inmediata y solamente inmediata—, donde el pensamiento no-dialéctico se impone esta problemática insoluble. De la oposición rígida entre pensamiento y ser (empírico), resulta, de una parte, que les es imposible estar entre sí en una relación de reflejo, pero, de otra parte, que el criterio del pensamiento correcto no puede ser buscado sino por el camino de la teoría del reflejo. En tanto el hombre se comporta de manera contemplativa e intuitiva, su relación, tanto con su propio pensamiento como con los objetos circundantes de la empiria, no puede ser sino una relación inmediata. Acepta el pensamiento y los objetos en su plenitud, que es un producto de la realidad histórica. Como solamente quiere conocer y no cambiar el mundo, está obligado a aceptar como inmutables tanto la rigidez material y empírica del ser como la

[1] Ese rechazo de la significación metafísica del materialismo burgués no cambia nada en su apreciación histórica: fue la forma ideológica de la revolución burguesa y, con ese título, es *prácticamente actual* en tanto la revolución burguesa sea actual (igualmente como momento de la revolución proletaria). Cf. mis ensayos sobre *Moleschott, Feuerbach, El ateísmo* (en *Rote Fahne,* Berlín) y principalmente el rico ensayo de Lenin: «Bajo la bandera del marxismo» en *La Internacional Comunista,* 1922, No. 21.

[2] Muy lógicamente, Lask introduce en la lógica misma una región anterior al reflejo y una región posterior al reflejo *(Die Lehre vom Urteil).* Rechaza, es cierto, críticamente, el puro platonismo, la dualidad —reflejo de la idea y de la realidad— que tiene, sin embargo, en él una resurrección lógica.

rigidez lógica de los conceptos, y sus problemáticas mitológicas no apuntan al terreno concreto donde ha nacido la rigidez de esos dos datos fundamentales ni los momentos reales que se ocultan en ellos y obran para superar esa rigidez; apuntan solamente a saber cómo la *esencia inmutable* de esos datos podría, pese a todo, ser forjada como algo inmutable y explicada *como tal.*

La solución que Marx indica en sus *Tesis sobre Feuerbach* es la trasformación de la filosofía en praxis, pero esa praxis, como hemos visto, tiene su condición y su complemento estructural y objetivo en la concepción de la realidad como «conjunto de procesos», en la concepción según la cual las tendencias de la evolución histórica representan, con relación a las facticidades inmovilizadas y cosificadas de la empiria, una realidad que viene de esa empiria y no es, pues, en lo absoluto trascendente, pero es, sin embargo, una realidad más alta, la verdadera realidad. Ahora bien, esto significa, para la teoría del reflejo, que el pensamiento y la conciencia deben, regularse por la realidad, que el criterio de la verdad reside en el encuentro con la realidad. Sin embargo, esta realidad no es en absoluto idéntica al ser empírico factual. Esta realidad no es, deviene. Hay que comprender ese devenir en un doble sentido. De un lado, la esencia verdadera del objeto se descubre en ese devenir, en esa tendencia, en ese proceso. Y esto quiere decir —piénsese en los ejemplos citados, que se podrían multiplicar a voluntad— que esa trasformación de las cosas en procesos aporta *concretamente* su solución al conjunto de los problemas *concretos* que las paradojas de la cosa existente han impuesto al pensamiento. Reconocer que es imposible bañarse dos veces en el mismo río constituye una expresión vigorosa de la oposición insuperable entre concepto y realidad, pero no aporta ninguna contribución concreta al conocimiento del río. Reconocer, en cambio, que el capital, como proceso, no puede ser sino capital acumulado o, más exactamente, capital acumulándose, es resolver concreta y positivamente una cantidad de problemas concretos y positivos —de método y de contenido— tocantes al capital. Sólo, pues, si la dualidad de la filosofía y la ciencia particular, de la metodología y el conocimiento de los hechos, es superada, puede abrirse el camino de una superación en pensamiento de la dualidad del pensamiento y el ser. Toda tentativa por superar dialécticamente la dualidad por el pensamiento liberado de toda relación concreta con el ser, por la lógica —como lo muestra, pese a numerosos esfuerzos en sentido opuesto, la tentativa de Hegel— está condenada al fracaso. Pues toda lógica pura es platónica: es el pensamiento aislado del ser e inmovilizado en ese aislamiento. Sólo apareciendo como forma de la realidad, como momento del proceso de conjunto, el pensamiento puede superar dialécticamente su propia rigidez y adoptar el carácter de un devenir.[1] De otro lado, el devenir es al mismo tiempo

[1] **Las investigaciones puramente lógicas, puramente metodológicas, caracterizan, pues, solamente el momento histórico en que estamos: nuestra in-**

 la mediación entre el pasado y el futuro, pero una mediación entre un pasado concreto, es decir, histórico, y un futuro igualmente concreto, es decir, igualmente histórico. El *hic et nunc* concreto en el cual el devenir se resuelve en proceso no es ya el instante fluido, la inmediatez fugitiva,[1] sino el momento de la mediación, la más profunda y ramificada, el momento de la decisión, el momento en que nace la novedad. En tanto el hombre dirige, intuitiva y contemplativamente, su interés hacia el pasado o el futuro, ambos se inmovilizan en un ser extraño, y entre el sujeto y el objeto se instala el «espacio dañino» infranqueable del presente. Solamente cuando el hombre es capaz de discernir el presente como devenir al reconocer en él las tendencias cuya oposición dialéctica le permite *crear* el futuro, el presente, el presente como devenir, deviene *su* presente. Sólo aquel que tiene vocación y voluntad para hacer nacer el futuro, puede ver la verdad concreta del presente. «Pues la verdad —dice Hegel— es no comportarse en lo concreto *(im Gegenständlichen)* como frente a algo extraño.» Si el futuro que hay que hacer nacer y que todavía no ha surgido, si el elemento nuevo en las tendencias en vías de realización (con nuestra ayuda conciente) es la verdad del devenir, la cuestión del pensamiento como reflejo aparece totalmente desprovista de sentido. El criterio de la justeza del pensamiento es sin duda la realidad. Pero ésta no es, deviene, no sin que el pensamiento contribuya a ello. Así se realiza el programa de la filosofía clásica: el principio de la génesis es, de hecho, la superación del dogmatismo (sobre todo en su figura histórica más grandiosa: la teoría platónica del reflejo). Sin embargo, sólo el devenir (histórico) concreto puede llenar esa función de génesis. Y en ese devenir la conciencia (la conciencia de clase proletaria llegada a ser conciencia práctica) es un componente necesario, indispensable, constitutivo. El pensamiento y el ser no son, pues, idénticos en el sentido de que «correspondan» uno al otro, que se «reflejen» uno en el otro, que vayan «paralelamente» o que «coincidan» (todas esas expresiones no son sino formas ocultas de una dualidad rígida); su identidad consiste en que son momentos de un solo y mismo proceso dialéctico, real e histórico. Lo que la conciencia del proletariado «refleja» es, pues, el elemento positivo y nuevo que surge de la contradicción dialéctica de la evolución capitalista. No es, pues, algo que el proletariado inventa o «crea» a partir de la nada, sino más bien la consecuencia necesaria del proceso de evolución en su totalidad: ese elemento nuevo no deja de ser, sin embargo, una posibilidad abstracta para devenir una realidad concreta sino cuando el proletariado lo eleva a su conciencia y lo hace práctico. Sin embargo, esta trasfor-

capacidad provisional para discernir y exponer el conjunto de los problemas categoriales como problemas de la realidad histórica en vías de trasformación.

1 Cf. sobre esto la *Fenomenología* de Hegel, donde ese problema es tratado de la manera más profunda; cf. también la teoría de Ernst Bloch sobre la «oscuridad del instante vivido» y su teoría del «saber todavía no conciente».

mación no es puramente formal, pues la realización de una posibilidad, la actualización de una tendencia, implica justamente la trasformación objetiva de la sociedad, la trasformación de las funciones de sus momentos, y así la trasformación, tanto de estructura como de contenido, del conjunto de los objetos particulares.

No hay que olvidarlo nunca, sin embargo: *sólo la conciencia de clase del proletariado hecha conciencia práctica* posee esta función trasformadora. Toda actitud contemplativa y puramente cognoscitiva se halla en último análisis en una relación dualista con el objeto, y la simple introducción de la estructura aquí reconocida en cualquier actitud que no sea la acción del proletariado —y sólo la clase en su relación con la evolución de conjunto puede ser práctica— debe necesariamente engendrar una nueva mitología conceptual, provocar una recaída al nivel de la filosofía clásica, superado por Marx. Pues toda actitud puramente cognoscitiva está manchada de inmediatez; dicho de otro modo, se encuentra en último análisis frente a una serie de objetos acabados que no pueden ser disueltos en procesos. Su esencia dialéctica no puede sino consistir en la tendencia hacia la práctica, en la orientación hacia las acciones del proletariado; debe ser críticamente conciente de su propia tendencia a la inmediatez, tendencia inherente a toda actitud no práctica, y esforzarse siempre por aclarar críticamente las mediaciones, las relaciones con la totalidad como proceso y con la acción del proletariado como clase.

El carácter práctico del pensamiento del proletariado se forma y llega a ser real por un proceso igualmente dialéctico. La autocrítica en ese pensamiento no es solamente la autocrítica de su objeto, la autocrítica de la sociedad burguesa; es al mismo tiempo la conciencia crítica del grado de manifestación real de su propia esencia práctica, del nivel de praxis verdadera objetivamente posible y la proporción de lo que, siendo objetivamente posible, ha sido prácticamente realizado. Comprender, tan correctamente como se pueda, el carácter de proceso de los fenómenos sociales, desenmascarar tan correctamente como se pueda la ilusión de su inmovilidad cosificada, no puede suprimir *prácticamente*, en la sociedad capitalista, la «realidad» de esa ilusión. Los momentos en que esta comprensión *puede* pasar realmente a la práctica son determinados por el proceso de evolución social. Así el pensamiento proletario no es primero sino una *teoría de la praxis*, para trasformarse poco a poco (a menudo por saltos) en una *teoría práctica* que trasforma la realidad. Sólo las etapas particulares de ese proceso, que no podemos siquiera esbozar aquí podrían mostrar claramente la evolución dialéctica de la conciencia de clase proletaria (de la constitución del proletariado en clase). Solamente entonces se deducirían las interacciones dialécticas íntimas entre la situación histórica y social objetiva y la conciencia de clase del proletariado; sólo entonces se concretaría

 realmente la afirmación de que el proletariado es el sujeto-objeto idéntico del proceso de evolución social.[1]

Pues el proletariado mismo no es capaz de tal superación de la cosificación salvo si tiene una actitud realmente práctica. Y es esencia de ese proceso que no constituye justamente un acto único de superación de todas las formas de cosificación; una serie de objetos parece quedar más o menos fuera de alcance de ese proceso. Esto concierne en primer lugar a la naturaleza. Pero es evidente también que toda una serie de fenómenos sociales sufren una dialectización siguiendo otra marcha que los fenómenos sobre los cuales hemos tratado de observar y exponer la esencia de la dialéctica social, el proceso de estallido de la cosificación. Hemos visto, por ejemplo, que ciertos fenómenos del arte han mostrado una extrema sensibilidad a la esencia cualitativa de los cambios dialécticos sin que por ello, a partir de la oposición que se manifiesta y toma forma en ellos, se haya manifestado o haya podido manifestarse la conciencia de la esencia y el sentido de esta oposición. Hemos podido observar, por otra parte, que otros fenómenos del ser social no llevan en ellos sino abstractamente su oposición interna; dicho de otro modo, su oposición interna no es sino un fenómeno derivado de la contradicción interna de otros fenómenos más centrales, lo que explica también por qué esta contradicción no puede aparecer objetivamente sino una vez mediatizada por los primeros, dialectizándose a través de su dialéctica (el interés en oposición al provecho). Sólo el sistema de las gradaciones cualitativas en el carácter dialéctico de los diversos grupos de fenómenos suministraría la totalidad concreta de las categorías que sería necesaria para un conocimiento correcto del presente. La jerarquía de esas categorías sería al mismo tiempo la determinación en pensamiento del punto en que sistema e historia no forman sino uno, la realización de la exigencia ya formulada por Marx en lo que concierne a las categorías, que «su sucesión sea determinada por la relación que tienen entre sí en la sociedad burguesa moderna».

En toda construcción conceptual concientemente dialéctica —no solamente en Hegel, sino ya en Proclus— toda sucesión es dialéctica. Es imposible que una deducción dialéctica de las categorías, a su vez, sea una simple yuxtaposición o aun una sucesión de formas idénticas a sí mismas; aún más, si el método no debe inmovilizarse en esquema, aun una relación de las formas idénticas a sí misma (la célebre trinidad: tesis, antítesis y síntesis) no debe funcionar de manera mecánica y uniforme. Contra tal inmovilización del método dialéctico, que se puede observar a menudo en Hegel y sobre todo en los epígonos, lo concreto histórico de Marx suministra el único control y el único remedio. Metodológicamente también, hay que sacar, sin embargo, de esta

[1] Sobre esta relación de una teoría de la praxis con una teoría práctica, remito al interesante ensayo de José Reval, «El problema de la táctica», en *Kommunismus*, Año I, No. 46-49, sin estar por ello de acuerdo con todas las tesis expuestas.

situación todas las consecuencias. El mismo Hegel[1] distingue ya entre dialéctica puramente negativa y dialéctica positiva, y por esta última hay que entender la aparición de un contenido determinado, la clara manifestación de una totalidad concreta. En su obra, sin embargo, el camino va de las determinaciones reflexivas a la dialéctica pasiva, de manera casi siempre idéntica, aunque su concepto de naturaleza, por ejemplo, como «ser otro», «ser exterior a sí mismo» de la idea,[2] excluya directamente una dialéctica positiva. (Se encuentra aquí sin duda una de las razones metodológicas de las construcciones a menudo artificiales de su filosofía de la naturaleza.) El mismo Hegel ve algunas veces claramente que la dialéctica de la naturaleza —donde es imposible, al menos en el nivel alcanzado hasta aquí, que el sujeto sea integrado al proceso dialéctico—, no está nunca en condiciones de ir más allá de la dialéctica del movimiento concebido por un espectador desinteresado. Subraya, por ejemplo, que las antinomias de Zenón se han elevado hasta el nivel de las antinomias kantianas, que ha sido imposible, pues, ir más lejos. Resulta de ello la necesidad de una separación metodológica entre dialéctica puramente objetiva del movimiento en la naturaleza y la dialéctica social, en la cual el sujeto también está integrado a la interacción dialéctica, en la cual teoría y praxis se dialectizan una con relación a la otra, etc. (Es sabido que el desarrollo del *conocimiento*, como forma social, está sometido al segundo tipo de dialéctica.) Además, sería absolutamente necesario, para ensanchar concretamente el método dialéctico, exponer concretamente los diferentes tipos de dialéctica. Las distinciones hegelianas entre dialéctica positiva y negativa, como entre los niveles de la intuición, la representación y el concepto, no indicarían entonces (sin que haya que atenerse a esta terminología) sino algunos de los tipos de diferencias. En cuanto a los otros, se encuentran materiales abundantes, para un análisis claramente elaborado de las estructuras, en las obras económicas de Marx. Sin embargo, una tipología de esas formas dialécticas, aun muy alusivas, nos llevaría más allá del marco de este trabajo.

Hay todavía algo más importante que esas distinciones metodológicas: los objetos mismos, que se hallan manifiestamente en el centro del proceso dialéctico, no son tampoco capaces de despojarse de su forma cosificada sino en el curso de un proceso largo y difícil. En ese proceso, la toma del poder por el proletariado y aun la organización socialista del estado y la economía no son sino etapas, etapas, por cierto, muy importantes, pero en modo alguno el punto de llegada. Y aun parece que el período de crisis decisivo del capitalismo tiende a intensificar todavía la cosificación, a llevarla a su paroxismo. Poco más o menos en ese sentido escribía Marx a Lassalle: «El viejo Hegel acostumbraba a decir: inmediatamente antes que surja algo cualitativamente nuevo, el antiguo estado cualitativo se recobra en su esencia

1 *Enciclopedia*, § 81.

2 *Enciclopedia*, § 247.

 originaria puramente general, en su totalidad simple, superando y reasumiendo en sí mismo todas las diferencias y particularidades marcadas que había depuesto en tanto era viable».[1] Por otra parte, Bujarin también observa correctamente[2] que en la época de la disolución del capitalismo las categorías fetichistas no funcionan ya y que es necesario volver a la «forma natural» que está en su fundamento. Las dos concepciones no se contradicen sino en apariencia o más bien esa contradicción constituye, es precisamente, lo que distingue a la sociedad burguesa en su ocaso: vemos, de un lado, la vacuidad creciente de las formas cosificadas —el estallido de su envoltura podría decirse, a consecuencia de su vacío interno—, su incapacidad creciente para discernir, aunque sólo fuera por la reflexión y el cálculo, los fenómenos mismos como fenómenos particulares; de otro lado y al mismo tiempo, vemos el crecimiento cuantitativo de las formas cosificadas, su expansión (extensiva y vacía) sobre toda la superficie de los fenómenos. Con la agravación creciente de esta oposición aumentan también para el proletariado la posibilidad de poner sus contenidos en el lugar de esas envolturas vacías y rotas y el peligro de someterse ideológicamente —provisionalmente al menos— a esas formas más vacías y más huecas de la cultura burguesa. En lo que concierne a la conciencia del proletariado, la evolución no funciona en verdad automáticamente: para el proletariado vale, en una medida aumentada, lo que el antiguo materialismo mecanicista e intuitivo no podía comprender, a saber, que la trasformación y la liberación no pueden sino ser su propia acción, «que el mismo educador debe ser educado». La evolución económica objetiva no podía sino crear la posición del proletariado en el proceso de producción, posición que ha determinado su punto de vista; esa evolución no puede sino poner en las manos del proletariado la posibilidad y la necesidad de trasformar la sociedad. Pero esta misma trasformación no puede ser sino la acción libre del proletariado mismo.

1 **Carta del 12 de diciembre de 1851.**

2 ***Economía del período de transición.***

EL CAMBIO DE FUNCIÓN DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

Conferencia pronunciada en la inauguración del Instituto de Investigaciones acerca del Materialismo Histórico de Budapest

La victoria que el proletariado ha obtenido le impone la tarea evidente de perfeccionar hasta los límites de lo posible las armas intelectuales que le han permitido hasta ahora sostener su lucha de clase con éxito. Entre esas armas se encuentra naturalmente, en primer lugar, el materialismo histórico.

El materialismo histórico fue para el proletariado, en los tiempos de la opresión, uno de los medios de lucha más enérgicos, y es natural que lo lleve consigo al entrar en la época en que se dispone a construir una nueva sociedad y, en ella, la cultura. Ya por esta razón, era necesario crear este instituto cuya tarea es aplicar el método del materialismo histórico a la totalidad de la ciencia de la historia. Frente a la situación que imperaba hasta ahora y en la cual el materialismo histórico era ciertamente un medio de lucha eficaz, pero cuya significación, considerada desde el punto de vista de la ciencia, no iba mucho más allá de un simple programa, de una indicación sobre el modo cómo debía ser escrita la historia, nos ha tocado ahora la tarea de rescribir realmente toda la historia, tamizando, agrupando y juzgando los acontecimientos del pasado desde el punto de vista del materialismo histórico. Debemos tratar de hacer del materialismo histórico el método de investigación científica concreta, el método de la ciencia de la historia.

Pero entonces se plantea la cuestión siguiente: ¿por qué esto no ha sido posible hasta ahora? Un examen superficial de las cosas podría arrojar esta respuesta: hasta ahora no había llegado el momento de elevar a método científico el materialismo histórico, porque, precisamente, el proletariado ha tomado ahora el poder; y con el poder dispone de fuerzas físicas e intelectuales sin las cuales esa finalidad no puede alcanzarse, fuerzas que la vieja sociedad jamás hubiera puesto a su servicio. Sin embargo hay en la base de esta exigencia motivos más profundos que el hecho simple de la toma del poder, que pone hoy día materialmente al proletariado en condiciones de organizar la ciencia como lo juzgue conveniente. Esos motivos más profundos están estrechamente ligados al cambio radical de función que ha traído a todos los órganos del proletariado, a su universo intelectual y afectivo, a su situación de clase y a su conciencia de clase, el hecho de la dictadura del proletariado, el hecho de que la lucha de clase se libre en adelante de arriba abajo y ya no de abajo hacia arriba.

232 Al inaugurar hoy este instituto de investigaciones, es absolutamente necesario debatir estas razones.

¿Qué era el materialismo histórico? Sin duda alguna, era un método científico para comprender los acontecimientos del pasado en su esencia verdadera. Sin embargo, a la inversa de los métodos históricos de la burguesía, también nos capacita para examinar el presente bajo el ángulo de la historia, es decir, científicamente, nos capacita para no ver en ella solamente los fenómenos superficiales, sino también las fuerzas motrices históricas más profundas que en realidad engendran los acontecimientos.

El materialismo histórico tenía, por tanto, para el proletariado, un valor mucho más elevado que el de un simple método de investigación científica. Era uno de los medios de lucha más importantes del proletariado. En efecto, ¿no era la lucha de clase del proletariado, al mismo tiempo, el despertar de su conciencia de clase? Ahora bien, el despertar de esa conciencia se ha manifestado siempre para el proletariado como una consecuencia del conocimiento de la verdadera situación, del nexo real entre los acontecimientos históricos. Eso es justamente lo que da a la lucha de clase del proletariado una posición particular entre todas las luchas de clases: él recibe su arma más acerada de manos de la ciencia verdadera, de la visión clara de la realidad con vistas a la acción. Mientras que en las luchas de clases del pasado, las ideologías más diversas, las formas religiosas, morales u otras, de la «falsa conciencia» eran decisivas, la lucha de clase del proletariado, guerra emancipadora de la última clase oprimida, ha encontrado en la revelación de la verdad a la vez el grito de combate y el arma más eficaz. Al descubrir las verdaderas fuerzas motrices del devenir histórico, el materialismo histórico se ha convertido, pues, a consecuencia de la situación de clase del proletariado, en un medio de lucha. La tarea más importante del materialismo histórico es la de formar un juicio exacto sobre el orden social capitalista, la de revelar la esencia del orden social capitalista. El materialismo histórico ha sido utilizado constantemente en la lucha de clase del proletariado cada vez que la burguesía encubría y embellecía la situación real, el estado de la lucha de clases, con todo tipo de elementos ideológicos; ha sido utilizado para traspasar esos velos con la fría luz de la ciencia y mostrar que eran falsos, que inducían a error y contradecían a la verdad. Así, la función más alta del materialismo histórico no podía consistir en el puro conocimiento científico, sino en el hecho de que él era acción. El materialismo histórico no era un fin en sí, su finalidad era ayudar al proletariado a poner en claro una situación, y, en esta situación claramente conocida, actuar conforme a su condición de clase.

La supervivencia de la burguesía está condicionada a que ella no llegue jamás a una comprensión clara de las condiciones de su propia existencia. La historia del siglo XIX muestra un paralelismo profundo y constante entre la decadencia de la burguesía y el progreso de ese conocimiento de sí misma. A fines del siglo

XVIII, la burguesía era ideológicamente fuerte, sin resquebrajaduras. Todavía lo era a comienzos del siglo XIX, cuando su ideología, la idea de la libertad burguesa y la democracia, la idea de un automatismo de las leyes naturales en la economía, todavía no había sido minada interiormente, cuando la burguesía tenía aún la esperanza, y podía tenerla de buena fe, de que esa libertad democrática y burguesa, de que esa soberanía de la economía, habían de traer un día el bienestar de la humanidad.

No solamente la historia de las primeras revoluciones burguesas —y sobre todo de la gran revolución francesa— está llena del esplendor y del *pathos* de esa creencia. Ella comunica también a las grandes expresiones científicas de la clase burguesa, por ejemplo a la economía de Smith y Ricardo, esa amplitud de visión y esa fuerza que la hace tender a la verdad, a expresar sin velos la realidad vista.

La historia de la ideología burguesa es la historia del desmoronamiento de esa creencia, de la creencia en la misión salvadora universal de la trasformación de la sociedad según las normas burguesas. A partir de la teoría de las crisis por Sismondi y de la crítica social por Carlyle, la ideología burguesa se socava a sí misma siguiendo una evolución que se acelera constantemente. Al comienzo, era la crítica feudal y reaccionaria contra el capitalismo ascendente, la crítica recíproca de las clases reinantes antagónicas que se trasformaba cada vez más en autocrítica de la burguesía para convertirse más tarde en mala conciencia, que se acalla y se oculta. «La burguesía se daba cuenta muy claramente, dice Marx, que todas las armas que ella había forjado contra el feudalismo se volvían contra ella misma, que todos los medios de instrucción que ella había instituido se volvían contra su propia civilización, que todos los dioses que ella había creado la abandonaban.»[1]

Por eso la idea, abiertamente expresada, de la lucha de clases aparece dos veces en la historia de la ideología burguesa. Ella es un elemento determinante de su período «heroico», de su lucha enérgica por el predominio social (particularmente en Francia, donde las luchas políticas e ideológicas eran más agudas), y reaparece en el período final de crisis y desintegración. La teoría social de las grandes asociaciones patronales, por ejemplo, expresa a menudo abiertamente, y hasta cínicamente, un punto de vista de lucha de clases. De manera general, la fase final imperialista del capitalismo tiene métodos de expresión ideológica que desgarran los velos ideológicos y provocan en las capas dominantes de la burguesía, cada vez más claramente, la franca enunciación de «lo que es». (Piénsese, por ejemplo, en la ideología imperialista alemana del estado fuerte y también en el hecho de que la economía de guerra y de posguerra haya obligado a los teóricos de la burguesía a no ver en las formas económicas solamente relaciones puramente fetichistas, sino a captar el nexo entre la

1 **Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Ed. Sociales, 1945, p. 45.**

 economía y la satisfacción de las necesidades humanas, etc.) No por eso ha quebrado realmente la burguesía los límites que le impone su posición en el proceso de producción ni adquirido, como el proletariado, la posibilidad de tomar un punto de partida en el conocimiento real de las verdaderas fuerzas motrices de la evolución. Al contrario, esa visión clara de problemas particulares o de fases particulares no hace más que poner más claramente de relieve la ceguedad respecto a la totalidad. Porque esa «visión clara» no es sino una visión clara «para uso interno»; ese mismo grupo avanzado de la burguesía, que ha visto claramente las conexiones económicas del imperialismo mejor que muchos «socialistas», sabe muy bien que ese conocimiento sería extremadamente peligroso para ciertas fracciones de su propia clase, por no hablar del conjunto de la sociedad. (Recuérdese la metafísica de la historia que acompaña ordinariamente a las teorías imperialistas del poder.) Si hay aquí, en parte, una supercheria conciente, no se trata, sin embargo, de una simple superchería. Dicho de otro modo, la conjunción entre una «visión clara» de las conexiones de hechos económicos particulares y una concepción de conjunto metafísica y delirante del estado, de la sociedad y de la evolución histórica, es también, para la capa más conciente de la burguesía, una consecuencia necesaria de su situación de clase. Así como en la época de su ascenso, el límite impuesto a la clase en sus posibilidades de conocimiento de la sociedad era todavía oscuro e inconciente, la declinación objetiva de la sociedad capitalista se refleja hoy día en la total incoherencia e incompatibilidad de las opiniones ideológicamente unificadas.

En eso se manifiesta ya —aunque la mayoría de las veces inconcientemente y, sin duda, de manera inconfesada— la capitalulación ideológica ante el materialismo histórico. Porque las teorías económicas que se forman en la actualidad, ya no se desarrollan puramente en el terreno de la burguesía, como en los tiempos de la economía clásica. Precisamente en países, como Rusia, donde la evolución capitalista comenzó relativamente tarde, donde había, por tanto, una necesidad inmediata de justificación teórica, ocurrió que la teoria así formada denotaba un carácter fuertemente «marxista» (Struve, Tugan-Baranowski, etc.). El mismo fenómeno se produjo simultáneamente en Alemania (Sombart por ejemplo) y en otros países. Las teorías de la economía de guerra, de la economía planificada, muestran un reforzamiento constante de esta tendencia.

No contradice en nada a esto el hecho de que, simultáneamente —con Bernstein, más o menos— una parte de la teoría socialista caiga cada vez más bajo la influencia burguesa. Porque, ya desde esa época, marxistas lúcidos han reconocido que no se trataba de lucha de tendencias en el interior del movimiento obrero. Cada vez con mayor frecuencia, «camaradas» dirigentes se han ido pasando abiertamente al campo de la burguesía (los casos de Briand-Millerand y de Parvus-Lensch no son sino los ejemplos más sonados), y de cualquier modo que se pueda juzgar esta cuestión des-

de el punto de vista del proletariado, su significado es claro desde el punto de vista de la burguesía: ella ha quedado incapacitada para defender ideológicamente sus posiciones con sus propias fuerzas; no sólo necesita de los tránsfugas del campo proletario, sino que ya no puede tampoco —y esto es lo principal— prescindir del método científico del proletariado, desfigurándolo evidentemente. La existencia de renegados de la teoría, desde Bernstein hasta Parvus, es ciertamente un síntoma de crisis en el interior del proletariado; pero significa, al mismo tiempo, que la burguesía ha capitulado ante el materialismo histórico.

Porque el proletariado ha combatido al capitalismo forzando a la sociedad burguesa a conocerse a sí misma, lo cual había de tener, necesariamente, como consecuencia inevitable, el mostrar a esa sociedad como problemática desde su interior. *Paralelamente a la lucha económica, se libró una lucha por la conciencia de la sociedad. Ahora bien, volverse conciente, para la sociedad, es sinónimo de poder dirigir la sociedad.* El proletariado obtiene la victoria en su lucha de clase, no sólo en la esfera del poder, sino al mismo tiempo en esta lucha por la conciencia social, desintegrando progresivamente, en estos últimos cincuenta o sesenta años, la ideología burguesa y desarrollando su propia conciencia hasta hacer de ella la única conciencia social decisiva en lo adelante.

El medio de lucha más importante en este combate por la conciencia, por la dirección social, es el materialismo histórico. Por consiguiente, el materialismo histórico es función del florecimiento y de la destrucción de la sociedad capitalista tanto como todas las demás ideologías. Esto lo han hecho valer muy a menudo, del lado de la burguesía, en contra del materialismo histórico. Un argumento muy conocido y decisivo a los ojos de la ciencia burguesa contra la verdad del materialismo histórico, es el de que debe ser aplicado a sí mismo. Suponiendo que sea justa la doctrina según la cual todas las formaciones llamadas ideológicas son función de las relaciones económicas, el propio materialismo histórico (en cuanto ideología del proletariado combatiente) no es sino una de esas ideologías, y es también función de la sociedad capitalista. Yo creo que esta objeción se puede reconocer como parcialmente válida, sin que, al admitirla, se disminuya el alcance científico del materialismo histórico. El materialismo histórico puede y debe, eso es cierto, aplicarse a sí mismo, pero ello no conduce a un total relativismo, ni en modo alguno a la consecuencia de que el materialismo histórico no represente el verdadero método histórico. Las verdades inherentes al contenido del materialismo histórico son de la misma naturaleza que las de la economía política clásica, tal como Marx la consideraba: son verdades en el interior de un orden social de producción determinado. Revisten un valor absoluto como tales, pero sólo como tales. Ello no excluye, sin embargo, la aparición de sociedades en las cuales, debido a la esencia de su estructura social, serán válidas otras categorías, otros conjuntos de verdades. ¿A qué resultado llegamos, entonces? Ante todo tenemos que interrogarnos sobre las

 condiciones sociales de validez de los contenidos del materialismo histórico, al igual que Marx examinó las condiciones económicas y sociales de validez de la economía política clásica.

La respuesta a esta interrogación podemos hallarla también en Marx. El materialismo histórico en su forma clásica (que, desgraciadamente, sólo pasó a la conciencia colectiva en una forma vulgarizada), es *el conocimiento de sí misma de la sociedad capitalista*. Y esto no es sólo en el sentido ideológico que acabamos de esbozar. El problema ideológico más bien no es otra cosa que la expresión en el pensamiento de la situación económica objetiva. En este sentido, el resultado decisivo del materialismo histórico consiste en que la totalidad y las fuerzas actuantes del capitalismo, que no pueden ser comprendidas en las categorías burdas, abstractas, no históricas y exteriores de la ciencia de la clase burguesa, son reintegradas a sus propios conceptos. El materialismo histórico es, pues, en primer lugar, una teoría de la sociedad burguesa y de su estructura económica. «Pero en la teoría, dice Marx, se supone que las leyes del modo de producción capitalista se desarrollan en estado puro. En la realidad sólo hay aproximación; pero esta aproximación es tanto más precisa cuanto más evoluciona el modo de producción capitalista y cuanto más ha logrado liberarse de las contaminaciones e interferencias con los restos de estados económicos anteriores.»[1] Esta situación conforme a la teoría se manifiesta en el hecho de que las leyes de la economía, por una parte, dominan a toda la sociedad y, por otra, pueden imponerse como «puras leyes naturales» en virtud de su potencia puramente económica, o sea, sin el concurso de factores exteriores a la economía. Marx subraya a menudo y con la mayor agudeza esa diferencia entre la sociedad capitalista y la sociedad precapitalista, particularmente en la diferencia entre el capitalismo naciente que lucha por ocupar su lugar en la sociedad y el capitalismo que domina ya a la sociedad. «...la ley de la oferta y la demanda de trabajo..., dice él, la coerción muda de las relaciones económicas asegura la dominación del capitalista sobre el trabajador. La violencia inmediata y *exterior a la economía* sigue siendo aplicada, ciertamente, pero *sólo en casos excepcionales*. Para la marcha ordinaria de los negocios, el trabajador puede ser confiado a las "leyes naturales de la producción"... muy *diferente es el caso durante la génesis histórica de la producción capitalista*.»[2]

De esta estructura económica de una sociedad «puramente» capitalista (que es dada como tendencia, evidentemente, pero como tendencia que determina de manera efectiva a toda la teoría), resulta que los diferentes momentos del edificio social se hacen autónomos unos de otros, y, como tales, pueden y deben hacerse concientes. El gran auge de las ciencias teóricas a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, la economía clásica en Inglaterra y la

1 *El capital*, III, I, p. 154.

2 *El capital*, I, p. 703. *Subrayado del autor.*

filosofía clásica en Alemania, caracterizan a la conciencia de la autonomía de estos sistemas parciales, de estos momentos del edificio y de la evolución de la sociedad burguesa. La economía, el derecho y el estado aparecen como *sistemas cerrados* que dominan a toda la sociedad en virtud de la perfección de su propio poder, por medio de sus leyes propias e inmanentes. Así, pues, cuando algunos sabios aislados, como por ejemplo, Adler, tratan de demostrar que todas las verdades particulares del materialismo histórico fueron ya descubiertas antes de Marx y Engels, dejan de lado lo esencial, y no tendrían razón ni siquiera siendo válida su demostración para todas las cuestiones particulares, lo cual tampoco es el caso. Porque el materialismo hace época, *por su método*, precisamente porque reconoce en todos esos sistemas aparentemente independientes por completo, cerrados, autónomos, simples factores de una totalidad que los abarca; porque ha podido rebasar su aparente autonomía.

Esta apariencia de autonomía no es, sin embargo, un puro «error» que haya sido simplemente «corregido» por el materialismo histórico. Es más bien la expresión —en el pensamiento y en categorías— de la estructura social objetiva de la sociedad capitalista. Suprimirla, rebasarla, equivale a rebasar —en el pensamiento— la sociedad capitalista, equivale a anticipar, por la fuerza creadora del pensamiento, esa supresión. Así, esa autonomía de los sistemas parciales, aunque suprimida, se conserva en la totalidad, si el conocimiento de ésta es correcto. Dicho de otro modo, un conocimiento correcto de la falta de autonomía de unos respecto a otros, de su dependencia respecto a la estructura económica de conjunto de la sociedad, implica, como parte integrante y signo esencial, el reconocimiento de que su «apariencia» de autonomía, de encerramiento en sí mismos y de subordinación a leyes propias, es la forma bajo la cual aparecen necesariamente en la sociedad capitalista.

En la sociedad precapitalista, los momentos particulares del proceso económico (como por ejemplo, el capital a interés y la producción de bienes en sí misma) permanecen, por una parte, en separación completamente abstracta unos de otros, separación que no autoriza ninguna interacción, ni inmediata, ni capaz de ser elevada al nivel de la conciencia social. Por otra parte, algunos de estos momentos forman —en el interior de tales estructuras sociales— tanto entre ellos como con momentos del proceso económico que son exteriores a la economía, una unidad indisoluble en todos los aspectos (por ejemplo, el artesanado y la agricultura en el patio feudal, o el impuesto y la renta en la servidumbre india, etc.). En el capitalismo, en cambio, todos los momentos del edificio social reaccionan dialécticamente unos sobre otros: la independencia aparente de unos respecto a otros, su manera de recogerse sobre sí mismos formando sistemas autónomos, su apariencia fetichista de subordinación a leyes propias, todo esto es —en tanto que aspecto necesario del capitalismo visto por la burguesía— el punto de tránsito necesario para llegar a su cono-

 cimiento correcto y perfecto. Solamente llevando estas tendencias a la autonomía hasta sus últimas consecuencias, de lo cual, evidentemente, la ciencia burguesa no era capaz ni aun en sus mejores épocas, se pueden captar en su interdependencia, en su coordinación, su subordinación a la totalidad de la estructura económica de la sociedad. El punto de vista del marxismo, que consiste, por ejemplo, en considerar no ya todos los problemas económicos del capitalismo bajo el ángulo del capitalista individual, sino bajo el de la clase, no ha podido ser logrado, en el plano subjetivo y de la historia de las doctrinas, más que como continuación e inversión dialéctica de la toma de posición puramente capitalista. Por otra parte, la subordinación, reconocida aquí, de los fenómenos a «leyes naturales», es decir, su completa independencia respecto de la voluntad, del conocimiento y de los fines humanos, constituye la condición objetiva de su configuración por la dialéctica materialista. Hay problemas, como por ejemplo los de la acumulación o los de la cuota media de ganancia, y también los de la relación entre el estado y el derecho con el conjunto de la economía, que muestran claramente que esa falsa apariencia, que se revela continuamente por sí misma, es una condición metodológica e histórica de la construcción y de la utilización del materialismo histórico.

No se debió, pues, al azar —y no puede ser de otro modo en lo que respecta a verdades reales concernientes a la sociedad— que el materialismo histórico en cuanto método científico se haya desarrollado hacia mediados del siglo XIX. No se debe al azar que las verdades sociales se encuentren siempre cuando el alma de una época se revela en ellas, de la época en la cual encarna la realidad correspondiente al método. El materialismo histórico es, como ya hemos dicho, el conocimiento de sí misma de la sociedad capitalista.

Tampoco se debió al azar que la economía política, en cuanto ciencia autónoma, no haya aparecido sino en la sociedad capitalista. Y no se debió al azar, porque la sociedad capitalista, debido a su organización económica mercantil y comercial, ha conferido a la vida económica un carácter específico, que se basa en leyes inmanentes, autónomo y cerrado sobre sí mismo, tal como no lo había conocido ninguna sociedad anterior. Por eso la economía política clásica con sus leyes se aproxima tanto, entre todas las demás ciencias, a las ciencias de la naturaleza. En efecto, el sistema económico cuya esencia y leyes estudia la economía política está, por su carácter y por la construcción de su objetividad, extraordinariamente cerca de la naturaleza que estudian la física y las ciencias de la naturaleza. En la economía política se trata de relaciones que son perfectamente independientes del carácter propiamente humano del hombre, de todos los antropomorfismos —ya sean de naturaleza religiosa, ética, estética u otra—; se trata de relaciones en cuyo seno el hombre no aparece sino como nú-

mero abstracto, como algo que puede ser reducido a números, a relaciones numéricas, se trata de relaciones en el seno de las cuales —según las palabras de Engels— las leyes pueden ser conocidas, pero no dominadas. Esas se refieren a relaciones en el seno de las cuales —de nuevo según las palabras de Engels— los productores han perdido todo poder sobre sus propias condiciones de vida social donde a causa de la cosificación, de las condiciones de vida social, esas relaciones han llegado a una perfecta autonomía, tienen una visión propia, se han convertido en sistema autónomo, cerrado, provisto de sentido en sí mismo.

Así, no por azar la sociedad capitalista se convirtió en el terreno clásico de la aplicación del materialismo histórico.

Si consideramos el materialismo histórico en tanto que método científico, puede ser aplicado también, por supuesto, a épocas anteriores al capitalismo. Ya fue aplicado, y fue un éxito por una parte; por lo menos ha dado resultados interesantes. Sin embargo, en la aplicación del materialismo histórico a épocas precapitalistas se deja sentir una dificultad metodológica muy importante y esencial que no aparecía en su crítica del capitalismo.

Esta dificultad ha sido mencionada por Marx en innumerables pasajes de su obra; Engels la expresó después con toda claridad en *El origen de la familia;* la dificultad consiste en la diferencia *estructural* entre la época de la civilización y las épocas que la precedieron. Engels hace resaltar muy claramente que «mientras la producción se efectúa sobre esta base, no puede rebasar al productor ni engendrar frente a él potencias extrañas y fantasmagóricas, como ocurre regular e inevitablemente en la civilización».[1] Porque en ésta «los productores han perdido todo poder sobre el conjunto de la producción de su medio de vida... Los productos y la producción fluyen al azar. Pero el azar no es sino uno de los dos polos de un conjunto del cual el otro polo se llama la necesidad». Y Engels demuestra a continuación que a la estructura social que de ahí resulta, corresponde una conciencia en términos de «leyes naturales». Esta interacción dialéctica entre el azar y la necesidad, que es, pues, la forma ideológica clásica del predominio de la economía, se intensifica a medida que los fenómenos sociales escapan al control de los hombres y se hacen autónomos.

La forma más pura, y hasta se puede decir que la única forma, de esa sumisión de la sociedad a las leyes sociales naturales, es la producción capitalista. La misión histórica universal del proceso de civilización que culmina en el capitalismo, ¿no es la de llegar a dominar a la *naturaleza?* Las «leyes naturales» de la sociedad, fuerzas «ciegas» que dominan la existencia de los hom-

1 ***El origen de la familia, la propiedad privada y el estado.***

 bres (incluso, y, a decir verdad, sobre todo, cuando se ha reconocido su «racionalidad»), tienen la función de lograr la sumisión de la naturaleza a las categorías de la socialización, y la han logrado efectivamente en el curso de la historia. Este ha sido, no obstante, un proceso largo y rico en retrocesos. En su trascurso, en la época en que esas fuerzas naturales sociales no se habían impuesto *todavía*, era preciso, evidentemente, que las relaciones naturales —tanto en los «intercambios orgánicos» entre el hombre y la naturaleza como en las relaciones sociales de los hombres entre sí— tuvieran la supremacía y pudieran dominar al ser social de los hombres y, por tanto, también a las formas bajo las cuales se expresa ese ser en el pensamiento, en el sentimiento, etc., (religión, arte, filosofía, etc.). «En todas las formas, dice Marx, donde domina la propiedad de la tierra, la relación natural es todavía predominante. En aquellas donde domina el capital, se impone el elemento social, históricamente creado.»[1] Engels expresa esta idea aún más claramente en una carta a Marx: «Eso prueba justamente que en este nivel el modo de producción es menos decisivo que el grado de disolución de los antiguos lazos de sangre y de la antigua comunidad sexual en la tribu.»[2] De modo que, según él, la monogamia, por ejemplo, es la primera forma de la familia «que no está fundamentada en condiciones naturales, sino en condiciones económicas».[3]

Se trata aquí, ciertamente, de un largo proceso cuyas diferentes etapas no se pueden delimitar mecánicamente, sino que se suceden insensiblemente. La orientación de este proceso es, sin embargo, clara: tiende al «retroceso de la barrera natural»[4] en todos los dominios, de donde se sigue —*ex contrario* y para nuestro problema actual— que esa barrera de la naturaleza ha existido en todas las formas de sociedad precapitalistas y ha influido de manera decisiva en el conjunto de las formas sociales de expresión de los hombres. Marx y Engels han expuesto este proceso, en lo concerniente a las categorías propiamente económicas, de manera tan amplia y convincente, que es suficiente remitirse a su obra (recuérdese, por ejemplo, el desarrollo de la división del trabajo, las formas del sobre-trabajo, las formas de la renta de la tierra, etc.). Engels añade, además, en varios pasajes,[5] que es falso hablar de derecho, en el sentido en que nosotros lo entendemos, en niveles sociales primitivos.

Esta diferencia de estructura resalta, de manera todavía más decisiva, en los dominios que Hegel denominó espíritu absoluto, por oposición a las formas del espíritu objetivo que moldean las

1 *Contribución a la crítica de la economía política.*

2 Carta del 8 de diciembre de 1882.

3 *El origen de la familia.*

4 *El capital*, I, p. 479.

5 *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado.*

relaciones sociales, puramente interhumanas.[1] Porque estas formas (arte, religión, filosofía) son al mismo tiempo, en puntos totalmente esenciales, aunque muy diversos, confrontaciones entre el hombre y la naturaleza, la naturaleza que lo rodea y la naturaleza que él encuentra en sí mismo. Esta distinción no debe tomarse mecánicamente. La naturaleza es una categoría social. Dicho de otro modo, todo lo que en una etapa determinada de la evolución social se considera como naturaleza, los caracteres de la relación entre la naturaleza y el hombre y la forma en que tiene lugar la confrontación del hombre con la naturaleza, brevemente, lo que la naturaleza debe representar en cuanto a su forma y a su contenido, su extensión y su objetividad, es algo socialmente determinado siempre. Ahora bien, de ahí resulta, por una parte, que la cuestión de saber si existe una forma determinada de sociedad en la que sea posible una confrontación inmediata con la naturaleza, sólo el materialismo histórico puede responderla, puesto que la posibilidad real de semejante relación depende de la «estructura económica de la sociedad». Por otra parte, sin embargo, esas relaciones, una vez dadas y en ese modo socialmente condicionado, producen todo su efecto conforme a sus propias leyes interiores y conservan una independencia mucho mayor que las formaciones del «espíritu objetivo» respecto del fundamento social de la vida que ha sido (necesariamente) el lugar de su crecimiento. Éstas pueden también, es cierto, mantenerse mucho tiempo después de la desaparición de la base social a la que deben su existencia. Pero entonces se mantienen sempre como obstáculos a la evolución y deben ser barridas por la violencia, o bien se pliegan a las nuevas relaciones económicas cambiando de función (la evolución del derecho ofrece numerosos ejemplos de los dos casos). Por el contrario, las formaciones del «espíritu absoluto» pueden —y esto justifica en cierto grado la terminología hegeliana— mantenerse y conservar un valor, una actualidad constante y hasta cierta ejemplaridad. Dicho de otro modo, las relaciones entre la génesis y la validez son aquí mucho más complejas que allá. Por eso Marx, comprendiendo claramente este problema, escribía: «De todos modos, la dificultad no consiste en comprender que el arte y la epopeya griegos estén ligados a ciertas formas de evolución social. La dificultad consiste en comprender por qué nos procuran todavía un goce estético y sirven todavía, en cierto aspecto, como norma y modelo inigualables.»[2]

[1] Para evitar malentendidos, observemos que, primeramente, la distinción hegeliana se menciona como clara delimitación de dominios sin que se trate de aplicar su doctrina del espíritu (muy cuestionable, por lo demás); en segundo lugar, que es falso, incluso en lo que concierne al propio Hegel, darle al concepto de espíritu una significación sicológica o metafísica. Pues Hegel define el espíritu como unidad de la conciencia y de su objeto, lo que se aproxima mucho a la concepción de Marx de las categorías, por ejemplo, en *Miseria de la filosofía* y en la *Contribución a la crítica de la economía política.* No es este el lugar para discutir la *diferencia,* que yo no niego, pero que reside en un lugar bien distinto de donde se la busca ordinariamente.

[2] Apèndice de la *Contribución a la crítica de la economía política.*

 Este valor estable del arte, su esencia enteramente suprahistórica y suprasocial en apariencia, reposan sobre el hecho de que en el arte se desarrolla, ante todo, una confrontación del hombre con la naturaleza. Su orientación formadora tiene tanto alcance que hasta las relaciones sociales de los hombres entre sí, moldeadas por él, se trasforman en una especie de «naturaleza». Y si esas relaciones naturales —como ya se ha recalcado— también están socialmente condicionadas, si, en consecuencia, ellas cambian con la trasformación de la sociedad, tienen no obstante en su fundamento conexiones que llevan en sí mismas, frente al cambio ininterrumpido de las formas puramente sociales, la apariencia subjetivamente justificada de «eternidad»,[1] puesto que son capaces de sobrevivir a modificaciones múltiples y hasta muy profundas de las formas sociales, puesto que su desaparición exige (a veces) trasformaciones sociales todavía más profundas, que separen a épocas enteras.

Se trata, pues, al parecer, de una diferencia simplemente cuantitativa entre relaciones inmediatas y relaciones mediatas con la naturaleza, o más bien entre influencias inmediatas e influencias mediatas de la «estructura económica» sobre las diversas formaciones sociales. Sin embargo, solamente en la perspectiva del capitalismo esas diferencias cuantitativas son aproximaciones simplemente cuantitativas en relación a su sistema de organización social. Desde el punto de vista de un conocimiento referente a los *caracteres reales* de las sociedades precapitalistas, esas gradaciones cuantitativas son diferencias cualitativas que se manifiestan, en el plano del conocimiento, por la dominación de sistemas de categorías totalmente diferentes, por las funciones enteramente diferentes de los dominios parciales particulares en el cuadro de conjunto de la sociedad. Incluso en el plano puramente económico, resultan sistemas de leyes cualitativamente *nuevos*. Y es así no solamente en el sentido de que las leyes se modifican según la diversidad de las materias a que son aplicadas, sino también en el sentido de que, en los diferentes medios sociales, imperan diferentes sistemas de leyes, de que el valor de un tipo determinado de ley está ligado a condiciones sociales completamente determinadas. Compárense simplemente las condiciones del cambio de las mercancías por su valor con las condiciones de su cambio a los precios de producción, y se tendrá una visión clara de esa trasformación de las leyes, incluso en el sentido puramente económico.[2] Se sobrentiende, desde luego, que una sociedad basada en el puro tráfico mercantil es ya, por una parte, una forma que se aproxima al tipo capitalista y, por otra parte, revela, no obstante, una estructura cualitativamente diferente de la de éste. Estas diferencias cualitativas se incrementan en proporción a la influencia dominante ejercida por la relación natural, según el género de la sociedad considerada (o, en el interior de una so-

[1] Ver lo que Marx dice acerca del trabajo como creador de valor de uso, en *El capital*, I, p. 9.

[2] Ver, por ejemplo, *El capital*, III, I, p. 156.

ciedad determinada, según una forma determinada, el arte por ejemplo). Mientras tanto que, en el cuadro de una estrecha correlación con el género de división del trabajo, los vínculos entre el artesanado (producción de bienes de consumo de la vida cotidiana, tales como muebles, vestidos, y también la construcción de casas, etc.) y el arte son muy profundos en el sentido estrecho, mientras no es posible trazar, ni siquiera en el plano de los conceptos estéticos, una separación entre ambos (como, por ejemplo, en el arte llamado popular), las tendencias evolutivas del artesanado —a menudo inmutable durante siglos en su técnica y en su organización— en dirección del arte se desarrollan según sus leyes propias, son cualitativamente diferentes de las que existen en el seno del capitalismo, donde la producción de bienes se halla «por sí misma», y en un plano puramente económico, en evolución ininterrumpida, revolucionaria. Está claro que, en el primer caso, la influencia positiva del arte sobre la producción artesanal debe ser necesariamente una influencia completamente decisiva (paso de la arquitectura románica a la arquitectura gótica), mientras que, en el segundo caso, el margen dejado a la evolución del arte es mucho más estrecho; él no puede ejercer ninguna influencia determinante sobre la producción de bienes de consumo, y hasta la posibilidad o la imposibilidad de que él subsista está determinada por motivos de técnica de la producción puramente económicos y condicionados por la economía (arquitectura moderna).

Lo que hemos esbozado respecto al arte se aplica también —con importantes modificaciones evidentemente— a la religión. Engels hace resaltar agudamente la diferencia entre los dos períodos.[1] Simplemente, la religión no expresa jamás la relación entre el hombre y la naturaleza con tanta pureza como el arte, y las funciones sociales prácticas desempeñan en aquélla un papel mucho más inmediato. Pero la diversidad de las funciones sociales de la religión, la diferencia cualitativa entre los sistemas de leyes que regulan su papel histórico en una formación social teocrática del Oriente y en una «religión de estado» de Europa occidental capitalista, salta a la vista sin más comentarios. Por eso la filosofía de Hegel se halló enfrentada, en la cuestión de los nexos entre el estado y la religión (o entre la sociedad y la religión), a los problemas más difíciles y para ella los más insolubles, porque ella emprendió, en el cruce de dos épocas, una sistematización que afrontaba ya los problemas de un mundo en vías de capitalización pero que se desarrollaba, sin embargo, en un medio donde, según las palabras de Marx, no se podía hablar «ni de estamentos, ni de clases, sino todo lo más, de estamentos pasados y de clases por nacer».[2]

Porque el «retroceso de las barreras de la naturaleza» comenzaba ya a reducir todo a un nivel puramente social, al nivel de las relaciones cosificadas del capitalismo, sin que fuese posible toda-

1 *Anti-Dühring.*

2 «San Max», en la *Ideología alemana.*

 vía una clara comprensión de esas conexiones. En efecto, era imposible, en el nivel alcanzado entonces por el conocimiento, percibir tras los dos conceptos de naturaleza producidos por la evolución económica capitalista —el concepto de la naturaleza como «conjunto de leyes naturales» (naturaleza de la ciencia matemática moderna de la naturaleza) y el de la naturaleza como estado del alma, como modelo propuesto al hombre «corrompido» por la sociedad (naturaleza de Rousseau y de la ética kantiana)—, la unidad social de ambos, la sociedad capitalista, con la disolución que ella produce de todas las relaciones puramente naturales. Solamente en la medida precisa en que el capitalismo ha efectuado, propiamente hablando, la socialización de todas las relaciones, se hizo posible un conocimiento de sí verdadero y concreto del hombre *como ser social*. Y no solamente en el sentido de que la ciencia anterior no habría estado bastante adelantada para poder conocer esta situación dada ya anteriormente; es evidente, por ejemplo, que la astronomía copernicana era justa ya antes de Copérnico; simplemente, aún no era conocida. Porque la falta de semejante conocimiento de sí por la sociedad no es más que el reflejo, en el pensamiento, del hecho de que la socialización económica objetiva no se ha impuesto todavía en este sentido y de que el cordón umbilical entre el hombre y la naturaleza no ha sido cortado completamente todavía por el proceso de civilización. Todo conocimiento histórico es un conocimiento de sí. El pasado sólo se hace trasparente cuando se puede hacer de manera conveniente una autocrítica del presente, «desde que su autocrítica existe hasta cierto grado, por decirlo así, en potencia *(dynamei)*».[1] Hasta entonces, el pasado tiene necesariamente que ser, o bien identificado ingenuamente con las formas estructurales del presente, o bien dejado fuera de toda comprensión, como algo completamente extraño, absurdo y bárbaro. También se puede comprender por qué la vía del conocimiento de las sociedades precapitalistas con estructura no cosificada no se pudo encontrar hasta que el materialismo histórico hubo comprendido la cosificación de todas las relaciones sociales del hombre, no sólo como un producto del capitalismo, sino al mismo tiempo como un fenómeno histórico y pasajero. (La conexión entre el estudio científico de la sociedad primitiva y el marxismo no es en modo alguno un efecto del azar.) Porque solamente ahora, cuando se abre la perspectiva de reconquistar relaciones no cosificadas de hombre a hombre y del hombre con la naturaleza, se ha hecho posible descubrir en las formaciones precapitalistas primitivas los momentos en los cuales estaban presentes esas formas —aunque con otras relaciones funcionales— y comprenderlas en adelante en su esencia y en su existencia propias, sin violentarlas al aplicarles mecánicamente las categorías de la sociedad capitalista.

Por tanto, no era un error el aplicar rígida e incondicionalmente a la historia del siglo XIX el materialismo histórico en su forma clásica. Porque, en la historia de ese siglo, todas las fuerzas que

1 Ver el Apéndice de *Contribución a la crítica de la economía política.*

actuaron sobre la sociedad, de hecho actuaron puramente como formas de aparición del «espíritu objetivo». Pero en las sociedades precapitalistas no fue así exactamente. La vida económica no se presentaba todavía en ellas como su propio fin, todavía no se había cerrado sobre sí misma ni era soberana de sí misma, todavía no tenía la inmanencia que ha alcanzado en la sociedad capitalista. De aquí se sigue que el materialismo histórico no se puede aplicar de manera idéntica a las formaciones sociales precapitalistas y a las de la evolución capitalista. Es preciso hacer análisis mucho más complejos y sutiles para mostrar, por una parte, el papel que desempeñaron, entre las fuerzas que mueven a la sociedad, las fuerzas «puramente» económicas, si es que había entonces fuerzas «puras» en el sentido estrecho, y para demostrar, por otra parte, cómo actuaban esas fuerzas económicas sobre las demás formaciones de la sociedad. Esta es la razón por la cual el materialismo histórico debe ser aplicado a las antiguas sociedades con mucha más precaución que a las trasformaciones sociales del siglo XIX. Mientras que el siglo XIX no pudo lograr el conocimiento de sí más que a través del materialismo histórico, los estudios materialistas históricos sobre las antiguas sociedades, por ejemplo, sobre la historia de la cristiandad primitiva o del antiguo Oriente, del mismo género de los estudios emprendidos por Kautsky, aparecen, cuando se miden con las posibilidades actuales de la ciencia, como insuficientemente sutiles, como análisis que no agotan el contenido efectivo de la cuestión tratada. Así fue también como el materialismo histórico logró sus mayores éxitos en el análisis de las formaciones de la sociedad, del derecho y de las formaciones situadas al mismo nivel, por ejemplo la de la estrategia, etc. Los análisis de Mehring —recuérdese simplemente la *Leyenda de Lessing*— son profundos y sutiles cuando se refieren a la organización militar y estatal de Federico el Grande o de Napoleón; pero son mucho menos decisivos y exhaustivos en cuanto derivan hacia las formaciones literarias, científicas y religiosas de la misma época.

El marxismo vulgar ha desdeñado totalmente esta diferencia. Su utilización del materialismo histórico ha caído en el error que Marx reprochó a la economía vulgar: ha tomado categorías simplemente históricas, categorías de la sociedad capitalista, como si fueran categorías eternas.

Ahora bien, eso no era más que un error científico, en lo concerniente al estudio del pasado, y, gracias a las circunstancias que hacían del materialismo histórico un medio de lucha en la lucha de clases y no simplemente un instrumento de conocimiento científico, no tuvo consecuencias de largo alcance. En fin de cuentas, los libros de un Mehring o de un Kautsky (aun si encontramos algunas lagunas científicas en Mehring o consideramos criticables algunos de los escritos históricos de Kautsky) han adquirido méritos inolvidables en el despertar de la conciencia de clase del proletariado; como instrumentos de la lucha de clases, como fuerza de impulsión, han procurado a sus autores una gloria imperece-

 dera que compensará ampliamente, incluso en el juicio de las generaciones futuras, los defectos científicos que contienen.

Pero esta actitud del marxismo vulgar hacia la historia también ha influido de manera decisiva en el modo de acción de los partidos obreros, en su teoría y su táctica políticas. La cuestión en la que se expresa con más claridad esta ruptura con el marxismo vulgar, es la de la violencia y su papel en el combate de la revolución proletaria por conquistar y conservar el poder. No es, por cierto, la primera vez que se oponen el desarrollo orgánico y la aplicación mecánica del materialismo histórico; basta pensar, por ejemplo, en los debates sobre el imperialismo, fase nueva y determinada de la evolución capitalista o simple episodio en esa evolución. Los debates sobre el problema de la violencia hicieron resaltar de manera aguda —aunque en muchos aspectos inconcientes, claro está— el aspecto metodológico de esa oposición.

El economismo del marxismo vulgar disputa, en efecto, la importancia de la violencia en el tránsito de un orden de producción económico a otro. Para ello invoca las «leyes naturales» a las cuales se ajusta la evolución económica que efectúa ese tránsito en virtud de su propia potencia, sin intervención de la violencia brutal y «exterior a la economía». En esa oportunidad, se cita casi siempre la frase bien conocida de Marx: «Ninguna formación social desaparece antes que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua.»[1] Se olvidan de añadir —intencionadamente, claro está— a estas palabras la explicación con la cual Marx definió el instante histórico de ese «período de maduración»: «De todos los instrumentos de producción, la más grande fuerza productiva es la propia clase revolucionaria. La organización de los elementos revolucionarios como clase *presupone la existencia de todas las fuerzas productivas que podían engendrarse en el seno de la antigua sociedad*.»[2]

Estas frases muestran claramente que, al hablar de la «madurez» de las relaciones de producción en lo referente al tránsito de una forma de producción a otra, Marx entiende la cuestión de modo muy diferente que el marxismo vulgar. Porque la organización de los elementos revolucionarios como clase, y no solamente «frente al capital» sino también «para sí misma»[3] la metamorfosis de la simple fuerza productiva en palanca de la trasformación social, no son solamente un problema de conciencia de clase y de eficacia práctica de la acción conciente, sino que son al mismo tiempo el comienzo de la abolición de las puras «leyes naturales» del economismo. Esto significa que «la más grande fuerza productiva» se halla en rebelión contra el sistema de producción de que forma

1 *Contribución a la crítica de la economía política*, Prefacio.
2 *Miseria de la filosofía*, Ed. Costes, p. 210. *Subrayado del autor.*
3 *Ibid.*

parte. Ha surgido una situación que sólo puede resolverse por la violencia.

No es este lugar para exponer, ni aun a título indicativo, una teoría de la violencia y de su papel en la historia, ni para demostrar que la separación conceptual radical entre la violencia y la economía es una abstracción insostenible, y que ni una sola relación económica es concebible sin ir ligada a la violencia latente o abiertamente actuante. No hay que olvidar que, según Marx,[1] incluso en las épocas «normales», solamente el margen de determinación de la relación ganancia-salario está sometido a condiciones pura y objetivamente económicas. «La determinación de su nivel real sólo se obtiene mediante la lucha constante entre capital y trabajo.» Es claro que el resultado posible de esta lucha está, a su vez, ampliamente subordinado a condiciones económicas, pero estas condiciones están sujetas a grandes variaciones relacionadas con sus momentos «subjetivos», inseparables de las cuestiones de la «violencia» (organización de los obreros, por ejemplo, etc.). La separación conceptual radical y mecánica entre violencia y economía sólo ha podido producirse porque, por una parte, la apariencia fetichista de pura objetividad en las relaciones económicas ha ocultado su carácter de relaciones entre hombres y las ha trasformado en una segunda naturaleza que circunda a los hombres con sus leyes fatales; y porque, por otra parte, la forma jurídica —también fetichista— de la violencia organizada hace olvidar su presencia latente y potencial *en* y *detrás* de toda relación económica, porque las distinciones tales como entre derecho y violencia, entre orden e insurrección, entre violencia legal y violencia ilegal, hacen pasar a último plano el fondo de violencia que es común a todas las instituciones de las sociedades de clase. (Por otra parte, los «intercambios orgánicos» que los hombres de la sociedad primitiva sostienen con la naturaleza tienen tan poco de económicos como tienen de carácter jurídico en sí mismas las relaciones de aquellos hombres entre sí.)

Es cierto que hay diferencia entre el «derecho» y la violencia, entre la violencia latente y la violencia aguda; sin embargo, no hay que considerarla como procedente de la filosofía del derecho, de la ética o de la metafísica, sino simplemente como distinción social e histórica entre unas sociedades en las que se ha impuesto ya de modo tan completo un orden de producción, que ya puede funcionar (en regla general) sin conflictos y sin problemas, en virtud de sus propias leyes, y unas sociedades en las que, a consecuencia de la competencia entre diversos modos de producción o a consecuencia de la insuficiente estabilización (siempre relativa) de la parte correspondiente a las diversas clases en el seno de un sistema de producción, debe constituirse necesariamente como regla general la utilización de la violencia brutal y «exterior a la economía». Esa estabilización reviste en las sociedades no capitalistas una forma conservadora y se expresa ideológicamente como

1 *Salarios, precios y ganancias.*

 dominación de la tradición, del orden «instituido por Dios», etc. Solamente en el capitalismo, en el que la estabilización significa la dominación estable de la burguesía en el seno de un proceso económico ininterrumpido y movido por un dinamismo revolucionario, adquiere esa estabilización la forma de reinado, «conforme a las leyes naturales», de las «leyes de bronce eternas» de la economía política. Y como toda sociedad tiene tendencia a proyectar sobre el pasado, de manera «mitologizante», la estructura de su propio orden de producción, también el pasado parece —y aún más el *porvenir*— determinado y dominado por tales leyes. Se olvida que el *nacimiento,* la consolidación de ese orden de producción, han sido fruto de la más brutal violencia «exterior a la economía», de la violencia más grosera y más directa. «*Tantae molis erat*», dice Marx al final de su descripción de la historia de la evolución capitalista, «para dar rienda suelta a las "leyes naturales y eternas" del modo de producción capitalista».[1]

Es evidente, sin embargo, que el resultado de la lucha entre sistemas concurrente de producción depende —al nivel de la historia mundial— de la superioridad económica y social de uno de los sistemas; no obstante, esa superioridad no coincide necesariamente con su superioridad en las técnicas de producción. Ya sabemos que la superioridad económica se despliega, en general, en una serie de medidas violentas, y se sobrentiende que la eficacia de esas medidas violentas depende de la actualidad —histórica y universal— y de la vocación para conducir la sociedad adelante, inherentes a la clase que manifiesta así su superioridad. Hay que preguntarse, sin embargo, cómo se puede comprender socialmente esta situación en la que concurren dos o más sistemas de producción. Dicho de otro modo, ¿en qué medida se puede considerar a esa sociedad como constitutiva de una unidad, en el sentido marxista, siendo así que le falta el fundamento objetivo de esa unidad, la unidad de la «estructura económica»? Es evidente que se trata aquí de casos extremos. Raramente ha habido, ciertamente, sociedades con estructura completamente unificada, homogénea (el capitalismo nunca lo ha sido y nunca podrá, según Rosa Luxemburgo, llegar a serlo). En toda sociedad, por lo tanto, el sistema de producción dominante imprime su marca a los sistemas que le están subordinados y modifica de manera decisiva la estructura económica propia de éstos. Recuérdese la absorción del trabajo «industrial» en la renta de la tierra en la época de la economía natural predominante y la dominación por ella de las formas económicas del trabajo «industrial»;[2] recuérdense también las formas que reviste la agricultura durante la plena expansión del capitalismo. Pero en las épocas de transición propiamente dichas, la sociedad no está dominada *por ninguno* de los sistemas de producción; el resultado de su lucha es dudoso, ninguno de ellos ha logrado todavía imponer su estructura económica a la sociedad ni encaminar a la sociedad en una dirección, por lo menos en

1 *El capital*, I, p. 725.
2 *El capital*, III, II, p. 319.

cuanto a la tendencia. En tales situaciones, claro está que es imposible hablar de un sistema cualquiera de leyes económicas que domine *a toda* la sociedad: el antiguo orden de producción ya ha perdido su poder sobre la sociedad como totalidad, y el nuevo orden todavía no lo ha conquistado. Estamos en presencia de un estado de lucha aguda por el poder o de equilibrio latente de fuerzas, estado en el cual las leyes de la economía están, por decirlo así, «suspendidas»; la antigua ley *ya* no es válida y la nueva ley *todavía no* es válida de manera general. Que yo sepa, la teoría del materialismo histórico todavía no ha abordado este problema en su aspecto económico. Esta cuestión no ha escapado en modo alguno a la atención de los fundadores del materialismo histórico, como lo demuestra con toda claridad la teoría del estado de Engels. Engels observa que el estado es «*por regla general* el estado de la clase más poderosa, de la clase *económicamente dominante*». «*Excepcionalmente*, sin embargo, sobrevienen períodos en los que las clases en lucha se mantienen entre sí tan *cerca del equilibrio* que la violencia del estado adquiere como mediador (aparente) cierta autonomía respecto de las dos clases. Así ocurre con la monarquía absoluta de los siglos XVII y XVIII, que mantiene el equilibrio entre la nobleza y la burguesía, etc.»[1] No hay que olvidar, sin embargo, que el tránsito del capitalismo al socialismo tiene una estructura económica diferente, por principio, del tránsito del feudalismo al capitalismo. Los sistemas de producción concurrentes no actúan como si fueran ya sistemas autónomos *y yuxtapuestos* (como lo demuestran los comienzos del capitalismo en el seno del orden de producción feudal); su concurrencia se manifiesta como contradicción insoluble en el interior del sistema capitalista, como crisis. Esta estructura introduce antagonismos en la producción capitalista desde su comienzos. Y en nada cambia ese antagonismo, en virtud del cual el capital se revela en las crisis como un obstáculo a la producción, incluso «de manera puramente económica, o sea, desde el punto de vista de la burguesía»,[2] por el hecho de que las crisis del pasado hayan encontrado solución en el seno del capitalismo. Una crisis general es siempre un momento de suspensión —relativa— del sistema de leyes inmanentes a la evolución capitalista; ocurre, simplemente, que *la clase de los capitalistas* siempre ha sido capaz, en el pasado, de poner *de nuevo* en marcha la producción en el sentido del capitalismo. No podemos investigar aquí cómo y en qué medida los medios empleados por esa clase no han sido la continuación en línea recta de las leyes de la producción «normal», ni en qué medida han desempeñado aquí un papel ciertas fuerzas concientes de organización, ciertos factores «exteriores a la economía», ciertas disponibilidades de la base no capitalista, o, dicho de otro modo,

1 *El origen de la familia. Subrayado del autor.*

2 *El capital*, III, I, p. 242.

 las posibilidades de extensión de la producción capitalista.[1] Solamente hay que observar que, para poder explicar las crisis, es necesario —como lo demostraron los debates de Sismondi con Ricardo y su escuela— rebasar las leyes inmanentes del capitalismo; dicho de otro modo, una teoría económica que demuestre la necesidad de las crisis, tiene que ir más allá del capitalismo. La «solución» de la crisis tampoco puede ser nunca la continuación inmanente, «conforme a las leyes» y en línea recta, de la situación de antes de la crisis, sino que constituye una nueva línea de evolución que lleva a una nueva crisis, etc. Marx formula esta correlación sin el menor equívoco: «Este proceso traería pronto el derrumbe de la producción capitalista, si no actuaran constantemente tendencias contrarias, en un sentido descentralizador, al lado de la fuerza centrípeta.»[2]

Cada crisis es, pues, un punto muerto en la evolución del capitalismo, de conformidad con sus leyes, pero ese punto muerto no puede considerarse como momento *necesario* de la producción capitalista más que desde el punto de vista del proletariado. Las diferencias, las gradaciones y la intensificación de las crisis, la significación dinámica de estos puntos de interrupción, el peso de las fuerzas que son necesarias para poner de nuevo en marcha la economía, todo esto tampoco puede comprenderse desde el punto de vista de la economía burguesa (inmanente), sino solamente desde el punto de vista del materialismo histórico. Porque se hace evidente que la cuestión decisiva es la siguiente: «la más grande fuerza productiva» del sistema de producción capitalista, el proletariado, ¿pasa la experiencia de la crisis como simple objeto o como sujeto de la decisión? La crisis está siempre condicionada de manera decisiva para las «relaciones de distribución antagónicas» por la contradicción entre la corriente del capital que continúa manando «de conformidad con la potencia que ya posee» y «la base estrecha sobre la cual descansan las relaciones de consumo»,[3] es decir, por la *existencia* económica objetiva *del proletariado*. Pero, por este lado, el antagonismo no aparece abiertamente en las crisis del capitalismo ascendente, a causa de la «falta de madurez» del proletariado a causa de su incapacidad para participar en el proceso de producción si no es como «fuerza productiva» incorporada y sometida sin resistencia a las «leyes» de la economía. Así puede nacer la ilusión de que las «leyes de la economía» han permitido salir de la crisis lo mismo que habían conducido a ella, cuando en realidad, la clase de los capitalistas simplemente ha sido capaz —a consecuencia de la pasividad del proletariado— de superar el punto muerto y de poner de nuevo

[1] Véase por ejemplo la actitud de los capitalistas ingleses en las cuestiones de las crisis, del desempleo y de la emigración, *El capital*, I, p. 536. Estas indicaciones coinciden en parte con las observaciones, llenas de lucidez, hechas por Bujarin acerca del «equilibrio» como postulado metodológico en *La economía del período de transición*. Desgraciadamente no podemos discutir aquí las ideas de Bujarin.

[2] *El capital*, III, I, p. 238.

[3] *El capital*, III, I, pp. 226-227.

la máquina en movimiento. La diferencia cualitativa entre la crisis final, la crisis decisiva del capitalismo (la cual puede ser, claro está, una época entera de crisis particulares sucesivas), y las crisis anteriores no consiste, pues, en una simple metamorfosis de su extensión y de su profundidad, o sea, de su cantidad en calidad. O, más bien, esa metamorfosis se manifiesta en que el proletariado deja de ser simple objeto de la crisis y en que se revela abiertamente el antagonismo inherente a la producción capitalista que implicaba ya, por su concepto, la lucha entre el orden de producción burgués y el orden de producción proletario, la contradicción entre las fuerzas productivas socializadas y sus formas anárquicas e individualistas. La organización del proletariado, cuya finalidad había sido siempre la de «evitar las consecuencias, ruinosas para él, de esa ley natural de la producción capitalista»,[1] sale de la fase de la negatividad o de la actividad puramente inhibidora, debilitante y retardadora, y entra en la fase de la acción. Sólo entonces cambia la estructura de la crisis de manera decisiva, cualitativamente. Las medidas mediante las cuales la burguesía se esfuerza por superar el punto muerto de la crisis y las cuales, abstractamente (o sea, si se omite la intervención del proletariado), todavía están hoy a su disposición, al igual que en las crisis anteriores, se convierten en el campo de batalla de la guerra abierta entre las clases. La violencia se convierte en la potencia económica decisiva de la situación.

De nuevo se revela que las «leyes eternas de la naturaleza» sólo son válidas para una época determinada de la evolución: no sólo son ellas la forma bajo la cual se manifiesta la conformidad de la evolución social a leyes, para *un tipo sociológico determinado* (el del predominio económico ya indiscutido de una clase), sino que, además, en el interior de ese tipo, sólo lo son para la forma específica de dominación del capitalismo. Pero como —y ya lo hemos demostrado— el nexo entre el materialismo histórico y la sociedad capitalista no es un efecto del azar, es comprensible que esa estructura capitalista haya parecido también, para la concepción *materialista e histórica* del conjunto de la historia, la estructura modelo, normal, clásica y canónica. Hemos dado ejemplos que muestran claramente cuán prudentes eran Marx y Engels en su apreciación de las estructuras específicas de las sociedades pasadas, no capitalistas, y de sus leyes específicas de evolución. Sin embargo, el nexo íntimo entre estos dos momentos ha influido tan fuertemente sobre el propio Engels[2] que en su exposición de la disolución de las sociedades de *gens*, por ejemplo, pone en primer plano el ejemplo de Atenas como «modelo particularmente típico», porque la disolución «ocurrió de manera completamente pura, sin intervención de violencia interna o externa», lo cual, probablemente, no es totalmente exacto por lo que respecta a

1 *El capital*, I, p. 605.

2 *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado.*

 Atenas, y con seguridad no es típico del tránsito a esa etapa de la evolución.

Ahora bien, el marxismo vulgar ha concentrado su teoría precisamente en este punto: niega la significación de la violencia como «potencia económica». La subestimación teórica de la significación de la violencia en la historia, la eliminación de su papel en la historia del pasado, son para el marxismo vulgar la preparación teórica para la táctica oportunista. Elevar las leyes específicas de la evolución de la sociedad capitalista al rango de leyes universales, tal es la infraestructura de su empresa tendiente a hacer prácticamente eterna la existencia de la sociedad capitalista.

Porque, pretender una evolución consecuente y en línea recta en este sentido, exigir que el socialismo se realice sin violencia «exterior a la economía», merced a las leyes inmanentes de la evolución económica, equivale prácticamente a mantener eternamente la sociedad capitalista. La sociedad feudal tampoco hizo salir de su seno al capitalismo mediante una evolución orgánica. Ella no hizo sino «dar a luz los medios materiales de su propio aniquilamiento».[1] Ella liberó «en el seno de la sociedad, fuerzas y pasiones que estaban encadenadas por ella». Y estas fuerzas, en una evolución que encierra «una serie de métodos violentos», sentaron los cimientos del capitalismo. Y sólo *después* de efectuada esa transición, entra en vigor la legalidad económica del capitalismo.

No sería histórico, y sería extremadamente ingenuo, esperar que la sociedad capitalista dé al proletariado que la releva, más de lo que dio el feudalismo a aquella sociedad. El problema referente al momento en que la situación está madura para el paso a una nueva sociedad, ya se ha mencionado. Lo que es importante, metodológicamente, en esta teoría de la «madurez», es que, según ella, el socialismo debe alcanzarse sin intervención activa del proletariado, imitando así tardíamente a Proudhon, quien, después del *Manifiesto comunista,* quería la continuación del orden existente «sin el proletariado». Esta teoría da un paso más cuando rechaza la significación de la violencia en nombre de la «evolución orgánica», olvidando de nuevo que toda la «evolución orgánica» es simplemente la expresión teórica del capitalismo en su pleno desarrollo, la propia mitología histórica del capitalismo, y que la historia real de su nacimiento sigue una dirección muy distinta. «Estos métodos, dice Marx, descansan en parte *sobre la violencia más brutal,* por ejemplo el sistema colonial, pero en todos ellos se utiliza el poder estatal, violencia concentrada y organizada de la sociedad, para *activar, como en un invernadero,* el proceso de trasformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista y *abreviar las transiciones.*»[2]

Por consiguiente, aun en el caso de que la función de la violencia en el paso de la sociedad capitalista a la sociedad proletaria fuese exactamente la misma que en el paso del feudalismo al capita-

1 *El capital,* I, p. 727.
2 *El capital,* I, p. 716. *Subrayado del autor.*

lismo, la evolución real nos enseña que el carácter «inorgánico», «violento», «de cultivo en invernadero», que reviste ese tránsito no prueba absolutamente nada contra la actualidad histórica, contra la necesidad y la «salud» de la nueva sociedad así surgida. Sin embargo, la cuestión toma un aspecto muy diferente si contemplamos más de cerca el papel y la función de la violencia en ese tránsito, que significa algo nuevo, cualitativamente y por su principio, en comparación con los tránsitos anteriores. Repetimos que la importancia decisiva de la violencia como «potencia económica» cobra siempre actualidad en el tránsito de un orden de producción a otro; o, en términos sociológicos, en las épocas en que coexisten sistemas de producción diferentes y concurrentes. Los caracteres de los sistemas de producción que luchan entre sí ejercen, sin embargo, una influencia determinante sobre el género y la función de la violencia como «potencia económica» en el período de transición. En los orígenes del capitalismo se trataba de la lucha de un sistema estático contra un sistema dinámico, de un sistema «natural» contra un sistema que tendía a la pura socialización, de un sistema basado en un orden territorialmente limitado contra un sistema basado en la anarquía (ilimitada por tendencia). En la revolución proletaria, por el contrario, como ya sabemos, se trata ante todo de la lucha de un sistema económico ordenado contra el sistema anárquico.[1] Y, así como los sistemas de producción determinan la esencia de las clases, también las contradicciones que de ahí surgen determinan el género de la violencia necesaria para la trasformación. «Porque, como dice Hegel, las armas no son otra cosa que la esencia de los combatientes mismos.»

Aquí la oposición va más allá de las controversias entre marxismo auténtico y marxismo vulgar en el seno de la crítica de la sociedad capitalista. En realidad, de lo que se trata es de, siguiendo el espíritu del *método* dialéctico, ir más allá de los *resultados* arrojados hasta ahora por el materialismo histórico; se trata de aplicar el materialismo histórico a un dominio al cual, conforme a su esencia como método histórico, todavía *no ha podido* aplicarse, con todas las modificaciones que implica un material nuevo —cualitativamente y por su principio— para todo método que no cae en el esquematismo, y en primer lugar, por lo tanto, para la dialéctica. Ciertamente, Marx y Engels tenían una profunda visión y previeron mucho en este dominio, no sólo en lo concerniente a las fases previsibles de este proceso (en la *Crítica al programa de Gotha)*, sino también metodológicamente. El «salto del reino de la necesidad al reino de la libertad», la terminación de la «prehistoria de la humanidad», no fueron en modo alguno, para Marx y Engels, perspectivas bellas, sino abstractas y vacías, con las cuales se termina de manera decorativa e impresionante la crítica del presente, sin que ello comprometa a nada en el plano metodológico; han sido, por el contrario, la antici-

[1] En este paralelismo, el capitalismo imperialista aparece, necesariamente, también como anárquico.

 pación clara y conciente, en el pensamiento, del proceso evolutivo correctamente comprendido, anticipación cuyas consecuencias metodológicas tienen largo alcance en la concepción de los problemas actuales. «Los hombres hacen ellos mismos su historia, dice Engels, pero, *hasta ahora*, sin voluntad colectiva y sin plan colectivo.»[1] Y Marx, en más de un pasaje de *El capital*, emplea esta estructura anticipada en el pensamiento, por una parte para proyectar una luz más viva sobre el presente, y por la otra para hacer resaltar de modo más claro y pleno, mediante ese contraste, la esencia cualitativamente nueva del porvenir que se aproxima. El carácter, decisivo para nosotros, de ese contraste,[2] consiste en que «en la sociedad capitalista..., la comprensión social nunca se impone sino *a posteriori*» en los fenómenos en los cuales bastaría suprimir el velo de la cosificación capitalista y reducirlos a las verdaderas relaciones reales que son su fundamento, en los cuales sería suficiente una simple previsión. Porque, como se dice en el *Manifiesto comunista*, «en la sociedad burguesa el pasado reina sobre el presente, en la sociedad comunista, el presente reina sobre el pasado». Y esta oposición abrupta e infranqueable no puede ser atenuada por el «descubrimiento» de ciertas «tendencias» en el capitalismo que parece hagan posible un «tránsito orgánico» del uno al otro. Esta oposición está ligada indisolublemente a la esencia de la producción capitalista. El pasado que reina sobre el presente, la conciencia *a posteriori*, en la cual se expresa esa especie de dominación, no son sino la expresión en el pensamiento de la situación económica fundamental de la sociedad capitalista, pero solamente de la sociedad capitalista: es la expresión cosificada de la posibilidad, inherente a las relaciones basadas en el capital, de renovarse y extenderse en contacto constante con el trabajo vivo. Está claro, sin embargo, «que el mando ejercido por los productos del trabajo pasado sobre la plusvalía viva sólo puede durar lo que duren las relaciones basadas en el capital; relaciones sociales determinadas, en las cuales el trabajo pasado se enfrenta, de manera autónoma y todopoderosa, al trabajo vivo».[3]

La significación social de la dictadura del proletariado, la socialización, reside ante todo en el hecho de que se arranca ese mando a los capitalistas. Ahora bien, por ello mismo, *para el proletariado* —considerado como clase—, *su propio trabajo deja objetivamente de enfrentársele de manera autónoma y objetivada*. Al tomar él mismo el mando, tanto del trabajo ya objetivado como del trabajo actual, el proletariado suprime esa oposición práctica y objetivamente, y al mismo tiempo la oposición, que le corresponde en la sociedad capitalista, entre el pasado y el presente, cuyas relaciones tienen también que cambiar necesariamente de estructura. Por laboriosos que puedan ser el proceso objetivo de socialización y la elevación al nivel de la conciencia de la relación interna modificada entre el trabajo y sus formas objetivas (la relación entre

1 Carta a H. Starkenberg. *Subrayado del autor.*

2 *El capital*, II, pp. 287-288.

3 *El capital*, III, I, p. 385.

el presente y el pasado), el *viraje* decisivo se ha producido con la dictadura del proletariado. Es un viraje al cual no puede conducir *en* la sociedad burguesa ninguna «socialización» a modo de «experiencia» ninguna «economía planificada», etc. Éstas no son —en el mejor de los casos— más que concentraciones organizativas *en el interior* del sistema capitalista que no modifican en nada la cohesión fundamental de la estructura económica, la relación fundamental de la conciencia de clase proletaria con la totalidad del proceso de producción, mientras que la más modesta o la más «caótica» socialización que se apodere de la propiedad, que se apodere del poder, derriba *precisamente esa estructura* y hace dar así un salto objetivo y serio a la evolución. El economismo de los marxistas vulgares olvida constantemente, cuando trata de eliminar ese salto mediante transiciones progresivas, que las relaciones basadas en el capital no son relaciones concernientes simplemente a las técnicas de la producción, relaciones «puramente» económicas (en el sentido de la economía burguesa), sino relaciones económicas y *sociales* en el verdadero sentido de la palabra. No ve que «el proceso de producción capitalista, considerado en su cohesión, o como proceso de reproducción, no produce solamente mercancías y pluvalía, *también produce y reproduce las mismas relaciones basadas en el capital,* por un lado el capitalista, por el otro el asalariado»;[1] de modo que el cambio de la evolución social sólo es posible de una manera que impida esa autorreproducción de las relaciones basadas en el capital, que comunique a la autorreproducción de la sociedad una dirección distinta, una dirección nueva. La novedad fundamental de esta estructura no se modifica en absoluto por el hecho de que la imposibilidad económica de socializar la pequeña empresa provoque «sin interrupción, cada día, a cada hora, en una escala elemental y en una escala masiva»[2] la reproducción repetida del capitalismo y de la burguesía. El proceso se hace, claro está, mucho más complicado, y la coexistencia de las dos estructuras sociales toma un carácter más agudo, pero la *significación social* de la socialización, su función en el proceso de evolución de la conciencia del proletariado, no sufren ningún cambio. El principio fundamental del método dialéctico, según el cual «no es la conciencia del hombre lo que determina su ser social, sino, a la inversa, su ser social es lo que determina su conciencia» —si se comprende correctamente—, tiene justamente como consecuencia la necesidad de tomar *prácticamente* en serio, en el viraje revolucionario crítico, la categoría de la novedad radical, del derrumbamiento de la estructura económica, del cambio de orientación del proceso, o, dicho de otro modo, la categoría del salto.

Porque es precisamente la oposición entre el *a posteriori* y la simple y verdadera previsión, entre la «falsa» conciencia y la conciencia social correcta, lo que caracteriza al punto donde el salto

1 *El capital*, I, p. 541. *Subrayado del autor.*
2 Lenin, *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo.*

 se hace real de manera económica objetiva. Por supuesto, este salto no es un acto único, que realice en un instante y sin transición esa trasformación, la más grande hasta ahora en la historia de la humanidad. Menos aún es, sin embargo —según el esquema de la evolución pasada— un simple cambio brusco, en calidad, de la lenta y progresiva modificación cuantitativa, cambio en el que las «leyes eternas» de la evolución económica desempeñarían el papel propiamente activo, por encima de las cabezas de los hombres, por una especie de «astucia de la razón»; en el que el salto significaría simplemente que la humanidad toma conciencia, quizá súbitamente (y *a posteriori*), de la situación nueva ya alcanzada. El salto constituye mucho más un proceso penoso y de larga duración. Pero su carácter de salto se manifiesta en que cada vez *representa un movimiento de orientación en dirección de algo cualitativamente nuevo;* en que la acción conciente, cuya intención está dirigida hacia la totalidad reconocida de la sociedad, encuentra en él su expresión; en que —por su intención y su fundamento— mora en el reino de la libertad. Por lo demás, el salto se introduce en la forma y en el contenido del lento proceso de trasformación de la sociedad; no puede siquiera conservar auténticamente su carácter de salto si no entra completamente en ese proceso, si no es otra cosa que el sentido, hecho ya conciente, de cada momento, la relación, hecha ya conciente, de ese momento con la totalidad, la aceleración conciente en la dirección necesaria del proceso, aceleración que lleva *un* paso de adelanto al proceso, que no quiere imponerle fines ajenos y utopías artificiales, sino que se apodera simplemente, al revelarlo, del fin inmanente del proceso cuando la revolución, atemorizada «por la monstruosidad indeterminada de sus propios fines», amenaza con vacilar y caer en las medidas a medias.

El salto parece pues disolverse íntegramente en el proceso. El «reino de la libertad» no es, no obstante, un regalo que recibe la humanidad que sufre bajo el yugo de la necesidad como recompensa por su constancia en la dura prueba, como un don del destino. No es solamente el objetivo, sino también el medio y el arma de la lucha. Y aquí es donde se ve la novedad fundamental y cualitativa de la situación: es la primera vez que la humanidad —merced a la conciencia de clase del proletariado llamado a la dominación— toma concientemente la historia en sus propias manos. La «necesidad» del proceso económico objetivo no por eso queda suprimida, sino que adquiere una función diferente, una nueva función. Mientras que hasta ahora se trataba de acechar, en el curso objetivo del proceso, lo que iba a suceder —de todos modos—, a fin de utilizarlo a favor del proletariado, mientras que hasta ahora la «necesidad» era, pues, el elemento positivamente dirigente del proceso, en adelante se ha convertido en un obstáculo, en algo que hay que combatir. Paso a paso, en el curso del proceso de trasformación, se irá reduciendo la «necesidad» hasta poder al fin —después de largas y duras luchas— eliminarla por completo. El conocimiento claro e inexorable de la realidad, de lo que tiene que ocurrir forzosamente, sigue vigente

a pesar de todo, y es incluso la condición decisiva y el arma más eficaz en la lucha. Porque todo desconocimiento de la fuerza que posee todavía la necesidad, rebajaría ese conocimiento, que trasforma al mundo, al nivel de una utopía vacía y fortalecería el poder del enemigo. Pero el conocimiento de las tendencias del curso forzoso de la economía, ya no tiene la función de acelerar el proceso *propio* de ese curso forzoso o de sacar ventajas de él. Por el contrario, ese conocimiento tiene la función de combatirlo eficazmente, de rechazarlo, de desviarlo, donde sea posible, en otra dirección, o de librarse de él en la medida en que sea realmente necesario, pero sólo en esta medida.

La trasformación que se realiza así, es una trasformación económica (con la nueva repartición de las clases que entraña). Esta «economía» ya no tiene la función que tenía antes toda economía: ahora debe ser la servidora de la sociedad concientemente dirigida; debe perder su inmanencia, su autonomía, que hacían de ella una verdadera economía; debe quedar suprimida como economía. Esta tendencia se manifiesta ante todo, en este paso, en *el cambio de relación entre sociedad y violencia.* Porque, por grande que haya podido ser la importancia económica de la violencia en el paso al capitalismo, la economía seguía siendo siempre el principio primario, y la violencia el principio que servía a aquella que la impulsaba adelante y apartaba los obstáculos de su camino. Ahora, en cambio, la violencia está al servicio de principios que en todas las sociedades anteriores, sólo podían presentarse como «supraestructura», como momentos que acompañaban al proceso forzoso y eran determinados por él. Ella está al servicio del hombre y de su perfeccionamiento.

Se ha dicho con frecuencia, y con razón, que la socialización es una cuestión de toma del poder, que la cuestión de la violencia precede aquí a la de la economía (por otra parte, como es evidente, toda utilización del poder que no se cuide de la resistencia de los materiales es una locura; pero tiene en cuenta esa resistencia precisamente para superarla, y no para dejarse llevar por ella). Parece así que la violencia, la violencia brutal, sin ambages y a plena luz, pasa al primer plano del devenir social. Pero esto sólo es una apariencia. Porque la violencia no es un principio autónomo y jamás podrá serlo. Pues esa violencia no es otra cosa que la voluntad hecha conciente, en el proletariado, de suprimirse a sí mismo, y de suprimir al mismo tiempo la dominación subyugadora de las relaciones cosificadas sobre los hombres, la dominación de la economía sobre la sociedad.

Esa supresión y ese salto, constituyen un proceso. Y es muy importante no perder nunca de vista su carácter de salto y su esencia de proceso. El salto reside en el movimiento no mediatizado encaminado hacia la novedad radical de una sociedad concientemente reglamentada, cuya «economía» está subordinada al hombre y a sus necesidades. El carácter de proceso de su esencia se manifiesta en el hecho de que, al superar la economía en cuanto economía, al tender a suprimir su autonomía, aquellos que operan

 esa supresión sienten ejercerse sobre su conciencia una dominación exclusiva de *contenidos* económicos, cual no se ha visto en ninguna evolución anterior. Y esto es así no sólo porque la producción se viene al suelo en el período de transición; porque son mayores las dificultades para mantener en marcha el aparato, para satisfacer (por modestamente que sea) las necesidades de los hombres; porque la penuria va en aumento, y todo esto impone por fuerza a la conciencia de cada uno los contenidos económicos y la preocupación económica, sino también y precisamente a causa del cambio de función. La economía, forma de dominación de la sociedad, motor real de la evolución que mueve a la sociedad por encima de las cabezas de los hombres, tenía necesariamente que expresarse «ideológicamente» en las cabezas de los hombres bajo formas no económicas. Los principios del ser humano están a punto de liberarse, de encargarse, por primera vez en la historia, de la dirección de la humanidad: entonces pasan al primer plano de interés los objetos y los medios de lucha, economía y violencia, los problemas de los fines reales de cada etapa, el contenido del primer paso ya dado o por dar en ese camino. Precisamente porque esos contenidos —modificados, ciertamente, en todos sus puntos— que se denominaban antes «ideología» comienzan a convertirse en los verdaderos objetivos de la humanidad, se hace superfluo embellecer con esos mismos contenidos las luchas económicas y violentas sostenidas por ellos. Por otra parte, su realidad y su actualidad se revelan justamente en el hecho de que todo el interés se concentra en las luchas reales para realizarlos, en la economía y la violencia.

Por tanto, ya no puede parecer paradójico el hecho de que esa transición se afirme como una era en la que el interés por la economía excluye a casi todo lo demás y como una época de utilización brutal y abiertamente reconocida de la violencia. Violencia y economía comienzan a representar el último acto de su actividad histórica, y si esto produce la ilusión de que ellas dominan la escena de la historia, ello no debe engañarnos ni impedirnos ver que esa es su última intervención en la historia. «El primer acto, dice Engels, por el cual el estado (la violencia organizada) interviene realmente como representante de toda la sociedad —la apropiación de los medios de producción en nombre de la sociedad— es al mismo tiempo su último acto autónomo como estado... el estado decae...»[1] « La propia socialización de los hombres, que hasta ahora se les enfrentaba como si les fuese concedida por la naturaleza y por la historia, se convierte ahora en su propia acción libre. Las fuerzas extrañas objetivas que hasta ahora dominaban la historia, quedan desde ahora bajo el control de los hombres.» Aquello que hasta aquí acompañó como simple «ideología» al curso forzoso de la evolución de la humanidad, la vida del hombre en cuanto hombre en sus relaciones consigo mismo, con los demás hombres, con la naturaleza, puede ahora devenir el contenido propio de la vida de la humanidad. Es el nacimiento —social— del hombre en cuanto hombre.

1 *Anti-Dühring.*

En el período de transición que lleva a ese fin y que ya ha comenzado, aunque tengamos todavía ante nosotros un camino largo y penoso, el materialismo histórico conservará aún durante largo tiempo su importancia como el mejor medio de lucha del proletariado combatiente. En efecto, ¿no está todavía dominada por formas de producción puramente capitalistas la mayor parte de la sociedad? E incluso en los islotes donde el proletariado ha instaurado ya su dominación, la tarea sólo puede consistir en rechazar laboriosamente, paso a paso, el capitalismo y en traer concientemente a la vida al nuevo orden de la sociedad, que ya no se expresa en las categorías capitalistas. Pero el simple hecho de que la lucha haya entrado en esta fase revela paralelamente dos cambios muy importantes en la función del materialismo histórico.

En primer lugar, es preciso mostrar, por medio de la dialéctica materialista, cómo debe seguirse el camino que lleva al control conciente y al dominio de la producción, a la libertad frente a la coerción de las potencias sociales objetivadas. Ningún estudio del pasado, por cuidadoso y preciso que sea, puede dar una respuesta satisfactoria. Sólo puede darla la aplicación —sin prejuicios— del método dialéctico a ese material enteramente nuevo. En segundo lugar, representando cada crisis la objetivación de una autocrítica del capitalismo, la crisis del capitalismo, tensa hasta el máximo, nos ofrece la posibilidad, partiendo del punto de vista de su autocrítica en vías de acabamiento, de desarrollar de modo más claro y completo de lo que fue posible hasta ahora, el materialismo histórico como método para estudiar la «prehistoria de la humanidad». Así, pues, no solamente porque tendremos necesidad durante mucho tiempo todavía, en la lucha, del materialismo histórico cada vez mejor manejado, sino también desde el punto de vista de su desarrollo científico, es preciso utilizar la victoria del proletariado para construir este hogar, este taller del materialismo histórico.

Junio de 1919.

LEGALIDAD E ILEGALIDAD

> **La doctrina materialista, según la cual los hombres son producto de las circunstancias y la educación y que, por consiguiente, los hombres modificados son producto de otras circunstancias y de una educación modificada, olvida que son precisamente los hombres los que modifican las circunstancias y que el educador tiene necesidad de ser educado a su vez.**
>
> **MARX, *Tesis sobre Feuerbach***

Para el estudio de la legalidad y la ilegalidad en la lucha de clases del proletariado, como de toda cuestión relativa a las formas de la acción, las motivaciones y las tendencias que se manifiestan son más importantes y más reveladoras que los hechos brutos. El simple hecho de que una fracción del movimiento obrero sea legal o ilegal depende, en efecto, de muchos «azares» históricos cuyo análisis no siempre permite deducir conclusiones de principio. No hay partido, por oportunista y aun social-traidor que sea, que por las circunstancias no pueda ser constreñido a la ilegalidad. En cambio, se puede concebir perfectamente condiciones en las cuales el partido comunista más revolucionario y más enemigo de los compromisos pudiera temporalmente trabajar de manera casi completamente legal. Puesto que ese criterio distintivo no basta, hay que abordar el análisis de las motivaciones de una táctica legal o ilegal. Tampoco aquí debemos atenernos a la simple comprobación abstracta de los motivos subjetivamente considerados. Si la adhesión *a toda costa* a la legalidad es, en efecto, completamente característica de los oportunistas, se caería completamente en el error al atribuir mecánicamente a los partidos revolucionarios la voluntad contraria, a saber, la voluntad de la ilegalidad. En todo movimiento revolucionario hay ciertos períodos en que domina o, al menos, se afirma un cierto *romanticismo de la ilegalidad*. Pero ese romanticismo es claramente una enfermedad infantil del movimiento comunista, una reacción contra la legalidad a toda costa (las razones de ello aparecerán claramente en el curso de la exposición); ese romanticismo debe ser, superado, y lo es seguramente por todo movimiento llegado a la madurez.

¿Cómo debe el pensamiento marxista plantear, pues, las nociones de legalidad e ilegalidad? Esta cuestión remite necesariamente al problema general de la violencia organizada, al problema del derecho y el estado y, en último análisis, al problema de las ideologías. En su polémica con Dühring, Engels refuta brillantemente la teoría abstracta de la violencia. Cuando indica, sin embargo, que la violencia (derecho y estado) «descansa originariamente en una función económica y social», esto debe ser desarrollado —en el mismo espíritu de la teoría de Marx y Engels— por la afirmación de que esta conexión halla su expresión ideológica correspondiente en el pensamiento y los sentimientos de los hombres integrados al campo en que se ejerce la violencia. Dicho de otro modo, la violencia organizada concuerda de tal modo con las condiciones de vida de los hombres o se presenta a éstos con una superioridad aparentemente tan insuperable, que aquéllos la experimentan como una fuerza de la naturaleza o como el contorno necesario de su existencia, y por consiguiente se someten *voluntariamente* a ella (esto no quiere decir en modo alguno que estén de acuerdo con ella). Así como, en efecto, una violencia organizada no puede subsistir si no puede, tan a menudo como sea necesario, imponerse como violencia a la voluntad recalcitrante de individuos o grupos, no podría tampoco subsistir en modo alguno si debiera manifestarse en toda ocasión como violencia. Cuando esta última necesidad se hace sentir, la revolución está dada ya como hecho; la violencia organizada está ya en contradicción con los fundamentos económicos de la sociedad, y esta contradicción se refleja en la cabeza de los hombres, de suerte que, no viendo ya en el orden establecido una necesidad natural, oponen a la violencia otra violencia.

Sin negar que esta situación tenga una base económica, hay que añadir que la modificación de una forma organizada de la violencia no se hace posible sino cuando la creencia en la imposibilidad de otro orden diferente del establecido está ya quebrantada, tanto en las clases dominantes como en las clases dominadas. La revolución en el campo de la producción es *la condición necesaria* de ello. Sin embargo, la subversión misma debe ser realizada por hombres, por hombres que están intelectual y sentimentalmente emancipados del poder del orden establecido.

Con relación a la evolución económica, esta emancipación no se cumple con un paralelismo y una simultaneidad mecánicos: de un lado la precede y de otro la sigue. Como pura emancipación ideológica, puede estar presente —y a menudo lo está— en una época en que no está dada todavía, en la realidad histórica, sino *la tendencia*, para el fundamento económico de un orden social, a devenir problemática. En ese caso, la teoría saca de la simple tendencia sus consecuencias extremas y las interpreta como realidad futura, que opone en tanto realidad «verdadera» a la realidad

 «falsa» del orden establecido (el derecho natural como preludio a las revoluciones burguesas). Por otra parte, es cierto que aun los grupos y las masas inmediatamente interesados, por razón de su situación de clase, en el éxito de la revolución, no se liberan interiormente del antiguo orden sino *durante* —y muy a menudo *después*— de la revolución. Tienen necesidad de una lección de las cosas para concebir qué sociedad está conforme con sus intereses y para poder liberarse interiormente del antiguo orden de cosas.

Si estas observaciones valen para todo el tránsito revolucionario de un orden social a otro, son todavía más válidas para una revolución social que para una revolución principalmente política. Una revolución política no hace sino consagrar un estado económico-social que se ha impuesto ya, al menos parcialmente, en la realidad económica. La revolución pone el nuevo derecho «justo» y «equitativo» en el lugar del antiguo orden jurídico sentido como «injusto». El medio social de la vida no sufre ningún trastorno radical. (Los historiadores conservadores de la gran revolución francesa subrayan esta permanencia relativa del estado «social» durante ese período.) Al contrario, la revolución social apunta justamente a cambiar ese medio, y todo cambio en ese campo va tan profundamente contra los instintos del hombre medio, que ve en él una amenaza catastrófica contra *la vida en general*, una fuerza natural ciega, semejante a una inundación o a un temblor de tierra. Sin poder comprender la esencia del proceso, dirige su lucha contra *las manifestaciones inmediatas* que amenazan su existencia habitual: es una defensa ciega y desesperada. Al comienzo de la evolución capitalista, los proletarios, educados como pequeñoburgueses, se rebelaron contra la fábrica y las máquinas; la doctrina de Proudhon puede ser considerada igualmente como un eco de esa defensa desesperada del antiguo medio social habitual.

Se discierne particularmente bien aquí el carácter revolucionario del marxismo. Porque determina la esencia del proceso (en oposición a los síntomas y las manifestaciones exteriores), porque muestra su tendencia decisiva, orientada hacia el futuro (en oposición a los fenómenos efímeros), el marxismo es la teoría de la revolución. Es lo que hace de él al mismo tiempo la expresión ideológica de la clase proletaria en vías de emancipación. Esta liberación se cumple primero en forma de levantamientos efectivos contra las manifestaciones más opresivas del orden económico capitalista y su estado. Aislados en sí mismos y no pudiendo nunca, aun en caso de éxito, ser decisivamente victoriosos, esos combates no pueden llegar a ser realmente revolucionarios sino por *la conciencia* de su relación mutua y su relación con el proceso que empuja sin tregua al fin del capitalismo. Cuando el joven Marx se fijaba como programa la «reforma de la conciencia» se anticipaba así a la esencia de su actividad ulterior. Su concepción no es utópica, pues parte de un proceso que se desenvuelve efectivamente y no quiere poner frente a él «ideales», sino deducir su sentido implícito; debe, al mismo tiempo, superar esos datos

efectivos y colocar la conciencia del proletariado frente al conocimiento de la esencia y no frente a la experiencia de los datos inmediatos. «La reforma de la conciencia —dice Marx— consiste únicamente en dar al mundo conciencia de su conciencia, en despertarle del sueño en que está sumido respecto de sí mismo, en *explicarle sus propias acciones...* Aparecerá entonces que desde hace mucho tiempo el mundo tiene el sueño de una cosa, *de la cual debe ahora tener la conciencia para poseerla realmente.*»[1] Esta reforma de la conciencia es el proceso revolucionario mismo. Ese advenimiento a la conciencia no puede producirse en el proletariado mismo sino lentamente, a través de duras y largas crisis. Aun si, en la doctrina de Marx, todas las consecuencias teóricas y prácticas de la situación de clase del proletariado han sido sacadas (mucho antes que hayan llegado a ser históricamente «actuales»), aun si todas esas enseñanzas no son utopías extrañas a la historia, sino conocimientos referentes al proceso histórico, ello no implica absolutamente que el proletariado —aun cuando sus *acciones particulares* corresponden a esa doctrina— haya tenido conciencia de la liberación realizada por la doctrina de Marx.

En otra parte[2] hemos llamado la atención sobre ese proceso y subrayado que el proletariado puede tener ya conciencia de la necesidad de su lucha económica contra el capitalismo, mientras está todavía desde el punto de vista político enteramente bajo la influencia del estado capitalista. La prueba de que es así es el olvido completo en que ha caído toda la crítica del estado por Marx y Engels: así, los teóricos más importantes de la Segunda Internacional han considerado el estado capitalista como «el» estado y concebido su lucha contra él como «oposición» (esto aparece con la mayor claridad en la polémica Pannekoek-Kautsky en 1912). La actitud de «oposición» significa, en efecto, que *en lo esencial el orden establecido es aceptado como fundamento inmutable* y que los esfuerzos de la «oposición» apuntan solamente a obtener lo más posible para la clase obrera en *el interior* de los límites del orden establecido.

Sólo algún insensato que hubiera ignorado todo del mundo hubiese podido, en verdad, poner en duda la realidad del estado burgués como factor de poder. La gran diferencia entre marxistas revolucionarios y oportunistas seudomarxistas es que, para los primeros, el estado capitalista no es tomado en consideración sino *como factor de poder,* contra el cual el poder del proletariado organizado debe ser movilizado, mientras que los segundos conciben el estado como una *institución por encima de las clases,* cuya conquista es la opuesta de la lucha de clases del proletariado y la burguesía. Pero al concebir el estado como el objeto del combate y no como un adversario en la lucha, estos últimos se han colocado ya, en espíritu, en el terreno de la burguesía: han perdido a medias la batalla antes de haberla comenzado. En efecto,

1 Carta de Marx a Ruge; cf. *Obras filosóficas,* Ed. Costes, tomo V, p. 210. *Subrayado del autor.*

2 Cf. el ensayo «Conciencia de clase».

 todo orden estatal y jurídico y, en primer lugar, el orden capitalista, descansa en último análisis en el hecho de que su existencia y la validez de sus reglas no plantean ningún problema y son aceptadas como tales. La trasgresión de esas reglas en *casos particulares* no acarrea ningún peligro especial para el mantenimiento del estado en tanto esas trasgresiones no figuren en la conciencia general sino como casos particulares. En sus recuerdos de Siberia, Dostoievski observa pertinentemente que todo criminal se siente culpable (sin por ello experimentar arrepentimiento) y tiene perfecta conciencia de haber trasgredido leyes que valen también para él. Las leyes conservan, pues, su valor para él, aunque motivos personales o la fuerza de las circunstancias le hayan empujado a trasgredirlas. Porque esas trasgresiones en casos particulares no ponen en cuestión sus fundamentos, el estado jamás será desbordado por esas trasgresiones. Ahora bien, el comportamiento de «oposición» implica una actitud semejante respecto del estado: es reconocer que —por su esencia— se coloca fuera de la lucha de clases y que ésta no atenta *directamente* contra la validez de sus leyes. Dicho de otro modo, bien la «oposición» trata de modificar legalmente las leyes, y las leyes antiguas conservan su validez hasta la entrada en vigor de las leyes nuevas, o bien una trasgresión momentánea de las leyes tiene lugar en un caso particular. El procedimiento demagógico habitual de los oportunistas consiste en intentar un acercamiento entre la crítica marxista del estado y el anarquismo. Ahora bien, no se trata aquí en modo alguno de ilusiones o utopías anarquistas: se trata solamente de *examinar y apreciar el estado* de la sociedad capitalista *como fenómeno histórico mientras existe todavía*. Por consiguiente, se trata de ver en él una simple constelación de poder con la cual hay que contar, de una parte, en los límites de su poder, y solamente en los límites de su poder efectivo, y cuyas fuentes de poder, por otra parte, deben ser estudiadas de la manera más precisa y más amplia, a fin de descubrir los puntos en que ese poder puede ser debilitado y minado. *Se encuentran los puntos de fuerza o debilidad del estado en el modo con que éste se refleje en la conciencia de los hombres.* Así, la ideología no es solamente un efecto de la organización económica de la sociedad; es también la condición de su funcionamiento pacífico.

II

Ese papel de la ideología adquiere tanto mayor importancia para el destino de la revolución proletaria cuanto que la crisis del capitalismo deja de ser una simple enseñanza del análisis marxista para convertirse en una realidad tangible. Se comprende que en la época en que el capitalismo no estaba todavía interiormente quebrantado, grandes masas de la clase obrera hayan permane-

cido *ideológicamente* en el terreno del capitalismo. No estaban al nivel de la postura que exigía una aplicación consecuente del marxismo. «Para conocer una época histórica determinada —observa Marx— debemos rebasar sus límites» cuando se trata del conocimiento del *presente*, esto representa una hazaña intelectual extraordinaria. Para el conocimiento histórico del pasado el presente mismo constituye el punto de partida, pero aquí todo el medio económico, social y cultural debe ser sometido a un estudio crítico, cuyo punto de Arquímedes —el punto de aplicación a partir del cual todos esos fenómenos pueden ser comprendidos— no se presenta sino como una exigencia, algo «irreal», una «simple teoría», en contraste con la realidad del presente. No se trata aquí de la aspiración a algún mundo «mejor» y «más bello», simple exigencia utópica pequeñoburguesa, sino de la exigencia proletaria, que se identifica con el conocimiento y la expresión de la orientación, la tendencia y el sentido del proceso social, y en nombre de ese proceso dirige la acción hacia el presente. La tarea no es sino más difícil. Igual que el mejor astrónomo, a despecho de sus concepciones copernicanas, conserva la impresión sensible de que el sol «se levanta», del mismo modo el análisis marxista más radical del estado capitalista no puede jamás suprimir la realidad empírica de ese estado y no debe tampoco. La teoría marxista debe colocar al proletariado en una actitud de espíritu singular. El estado capitalista debe aparecer en sus concepciones como el momento de una evolución histórica: no constituye, pues, en modo alguno «el medio natural del hombre», sino simplemente un hecho real cuyo poder efectivo hay que considerar, sin su pretensión de determinar interiormente nuestra acción. La validez del estado y el derecho debe, pues, ser tratada como una realidad puramente empírica. Así, por ejemplo, en un barco de vela el marino debe prestar atención a la dirección exacta del viento sin por ello dejar al viento el cuidado de determinar la ruta a seguir, sino, al contrario, para mantener, al afrontar y utilizar el viento, la ruta originariamente fijada. Esta *independencia de espíritu*, que en el curso de una larga evolución histórica ha adquirido el hombre progresivamente con relación a las fuerzas adversas de la naturaleza, falta hoy todavía ampliamente al proletariado con relación a los fenómenos de la vida social. Es muy comprensible. Por brutalmente materiales que sean de ordinario, en los casos particulares, las medidas coercitivas de la sociedad, ello no impide que *esencialmente el poder de toda sociedad sea un poder espiritual*, del cual sólo el conocimiento puede liberarnos, no un conocimiento simplemente abstracto y puramente cerebral (muchos «socialistas» poseen tal conocimiento), sino un conocimiento convertido en carne y sangre, es decir, según la expresión de Marx, una «actividad práctica crítica».

La actualidad de la crisis del capitalismo hace posible y necesario tal conocimiento. A consecuencia de la crisis la vida misma pone en cuestión el medio social habitual y nos hace advertir y experimentar su carácter problemático: por ello tal conocimiento es

 posible. Además, el poder efectivo de la sociedad capitalista está tan quebrantado, que no estaría ya en condiciones de imponerse por la violencia si, conciente y resueltamente, el proletariado le opusiera su propio poder; por ello tal conocimiento se hace decisivo y, por consiguiente, necesario para la revolución. El obstáculo a tal acción es de naturaleza puramente ideológica. En medio de la crisis mortal del capitalismo, amplias capas del proletariado experimentan todavía el sentimiento de que el estado, el derecho y la economía burgueses son el único medio posible de su existencia: a sus ojos se podría, aportar múltiples mejoras («organización de la producción»), pero constituye, sin embargo, la base «natural» de «la» sociedad.

Tal es la concepción del mundo que está en la base de la legalidad. No es siempre una traición conciente ni aun siempre un compromiso conciente. Es más bien la actitud natural e instintiva hacia el estado, formación que aparece al hombre como el único punto fijo en medio del caos de los fenómenos. Esta concepción del mundo debe ser superada si el partido comunista quiere proveer una base sana a su táctica legal e ilegal. El romanticismo de la ilegalidad, por el cual comienza todo movimiento revolucionario, se eleva, en efecto, raramente, bajo la relación de la lucidez, por encima de la legalidad oportunista. Como todas las tendencias que aspiran al golpe de estado, subestima considerablemente el poder efectivo que posee la sociedad capitalista aun en su período de crisis; esto puede llegar a ser muy peligroso, pero no es todavía sino el síntoma del mal de que padece siempre esta tendencia, a saber, la falta de independencia de espíritu respecto del estado como simple factor de poder, lo que en definitiva tiene su origen en la incapacidad para poner en evidencia las relaciones que acabamos de analizar. Al atribuir, en efecto, a los métodos y los medios ilegales de lucha una cierta aureola, al darles el acento de una «autenticidad» revolucionaria particular, se reconoce un cierto valor, y no una simple realidad empírica, a la legalidad del estado existente. La indignación contra la ley *como ley*, la preferencia concedida a ciertas acciones *a causa* de su ilegalidad, significan que a los ojos del que actúa de esa manera el derecho ha conservado pese a todo su carácter esencial de valor y obligación. Si la entera independencia de espíritu comunista respecto del derecho y el estado está presente, entonces la ley y sus consecuencias calculables no tienen ni más ni menos importancia que cualquier otro hecho de la vida exterior con el cual se debe contar cuando se aprecian las posibilidades de ejecutar una tarea determinada; el riesgo de trasgredir las leyes no debe, pues, revestir otro carácter que, por ejemplo, el riesgo de perder el tren en el momento de un viaje importante. Si no es así y si se concede patéticamente la preferencia a la trasgresión de la ley, es prueba de que el derecho ha conservado su valor (aunque afectado por el signo inverso) y que la verdadera emancipación no se ha realizado todavía, puesto que el derecho es aún capaz de *influir interiormente* la acción. A primera vista, la distinción parecerá quizá artificial, pero hay que reflexionar

sobre la facilidad con que partidos típicamente ilegales, como, por ejemplo, el de los socialistas revolucionarios rusos, han encontrado el camino de la burguesía. Si se estudia la dependencia ideológica de esos «héroes de la ilegalidad» con relación a los conceptos jurídicos burgueses tal como ha sido descubierta por las primeras acciones ilegales verdaderamente revolucionarias —las cuales no eran ya trasgresiones románticamente heroicas de leyes particulares, sino el rechazo y la destrucción de todo el orden jurídico burgués—, entonces se ve que no se trata de un formalismo abstracto y vacío, sino de la descripción de una situación real. Boris Savinkov combate hoy en el campo de la Polonia blanca contra la Rusia proletaria: ahora bien, éste no fue solamente el célebre organizador de todos los grandes atentados bajo el zarismo, sino también uno de los primeros teóricos del romanticismo de la ilegalidad.

La cuestión de la legalidad o la ilegalidad se reduce, pues, para el partido comunista, a *una cuestión puramente táctica* y aun a una cuestión de táctica momentánea, para la cual no pueden ser dadas directivas generales, pues la decisión debe depender enteramente de la *utilidad momentánea;* en esta postura completamente sin principios reside la única manera de negar prácticamente por principio la validez del orden jurídico burgués. No son los únicos motivos de oportunidad los que prescriben esta táctica a los comunistas, dado que su táctica puede adquirir así la mayor flexibilidad de adaptación en la elección de los medios necesarios en un momento dado y los medios legales e ilegales deben alternarse sin cesar o aun a menudo ser empleados simultáneamente en los mismos asuntos para combatir a la burguesía de una manera verdaderamente eficaz; esa táctica debe ser empleada también para que el proletariado haga su propia educación revolucionaria. El proletariado no puede, en efecto, liberarse de su dependencia ideológica respecto de las formas de vida que el capitalismo ha creado salvo si ha aprendido a actuar de manera que esas formas —tornadas indiferentes como motivación— no sean ya capaces de influir interiormente su acción. Su odio a esas formas y su deseo de aniquilarlas no se aminorarán por ello en lo absoluto. Sólo al contrario, ese desapego interior puede, a los ojos del proletariado, conferir al orden social capitalista el carácter de obstáculo execrable a una sana evolución de la humanidad —el carácter de un obstáculo condenado a muerte, pero también mortalmente peligroso—, lo que es absolutamente necesario para que el proletariado tenga una actitud conciente y permanentemente revolucionaria. Esta educación del proletariado por sí mismo es un proceso largo y difícil que le hace tornarse «maduro» para la revolución; dura tanto más tiempo cuanto que en un país el capitalismo y la cultura burguesa han alcanzado un grado elevado de evolución y, por consiguiente, el proletariado ha sido afectado por el contagio ideológico de las formas de vida capitalistas.

La necesidad de determinar las formas oportunas de la acción revolucionaria coincide felizmente —lo que no es evidentemente

 por azar— con las exigencias de ese trabajo de educación. Cuando, por ejemplo, las tesis adicionales adoptadas en el II Congreso de la Tercera Internacional respecto del parlamentarismo, afirman la necesidad de una entera subordinación del grupo parlamentario al comité central (eventualmente ilegal) del partido, esto no deriva solamente de la necesidad absoluta de unificar la acción; esto contribuye también a rebajar sensiblemente en la conciencia de las grandes masas proletarias el prestigio del parlamento (prestigio que está en la base de la autonomía del grupo parlamentario, fortaleza del oportunismo). Lo que demuestra la necesidad de esta medida es, por ejemplo, el hecho de que, *reconociendo interiormente* tales instituciones, el proletariado inglés ha dirigido constantemente su acción por vías oportunistas. Tanto la esterilidad que caracteriza al empleo exclusivo de la «acción directa» antiparlamentaria como la esterilidad de las discusiones sobre las ventajas de uno u otro método muestran que ambos son igualmente, aunque bajo formas opuestas, prisioneros de prejuicios burgueses.

Si es necesario emplear simultánea y alternativamente los medios legales e ilegales, es porque sólo esto permite descubrir, bajo la máscara del orden jurídico, el aparato de coacción brutal al servicio de la opresión capitalista, lo que es la condición de una franca actitud revolucionaria respecto del derecho y el estado. Si uno de los dos métodos es empleado exclusivamente o predomina simplemente, aunque sólo fuera en ciertos sectores, entonces la burguesía conserva la posibilidad de mantener su orden jurídico, como derecho, en la conciencia de las masas. Uno de los fines principales de la actividad de todo partido comunista es obligar al gobierno de su propio país a violar su propio orden jurídico y al partido legal de los social-traidores a apoyar abiertamente esa «violación del derecho». En ciertos casos y principalmente cuando los prejuicios nacionalistas oscurecen la mirada del proletariado, esta «violación del derecho» puede ser ventajosa para el gobierno capitalista, pero es cada vez más peligrosa para él a medida que el proletariado comienza a reagrupar sus fuerzas para la lucha decisiva. De ahí, es decir, de la prudencia reflexiva de los opresores, nacen las ilusiones perniciosas sobre la democracia y el tránsito pacífico al socialismo, y esas ilusiones son fortalecidas por el legalismo a toda costa de los oportunistas, que, a la inversa, permite a la clase dominante adoptar su actitud de prudencia. Sólo una táctica realista y lúcida, que emplee alternativamente todos los medios legales e ilegales, dejándose guiar únicamente por la consideración del objetivo, podrá encaminar por vías sanas esta empresa de la educación del proletariado.

La lucha por el poder no podrá sin embargo sino iniciar esta educación pero no podrá acabarla. Reconocido hace ya mucho tiempo por Rosa Luxemburgo, el carácter necesariamente «prematuro» de la toma del poder se manifiesta sobre todo en el campo de la ideología. Muchos rasgos de toda dictadura del proletariado en sus comienzos son justamente explicables por el hecho de que *el proletariado está obligado a apoderarse del poder en una época y en un estado de espíritu tales, que experimenta todavía el orden social burgués como orden auténticamente legal*. Como todo orden jurídico, el del gobierno de los consejos está fundado en su reconocimiento como orden legal por capas de la población bastante amplias para que no se vea obligado a recurrir a la violencia sino en casos particulares. Ahora bien, a primera vista está claro que no puede en ningún caso contar desde el comienzo con este reconocimiento de parte de la burguesía. Una clase habituada tradicionalmente desde numerosas generaciones a mandar y gozar de privilegios no podrá jamás acomodarse fácilmente al mero hecho de una derrota y soportar pacientemente y sin más el nuevo orden de cosas. Debe, primero, ser *destruida ideológicamente* antes de entrar voluntariamente al servicio de la nueva sociedad y ver en sus leyes un orden jurídico y legal, y no ya simplemente la realidad brutal de una relación provisional de fuerzas que, mañana, podrá ser invertida. Es ingenua la ilusión de creer que esta resistencia, manifiéstese en forma de contrarrevolución abierta o en forma de sabotaje latente, podría ser reducida por concesiones de cualquiera naturaleza que fueran. El ejemplo de la república de consejos húngaros demuestra que todas esas concesiones, que en este caso eran también, sin excepción, concesiones a la socialdemocracia, refuerzan la conciencia que tienen las antiguas clases reinantes de su poder, difieren y aun hacen imposible la aceptación interior por ellas del reino del proletariado. Pero ese retroceso del poder de los soviets tiene consecuencias todavía más catastróficas sobre el comportamiento de las amplias masas pequeñoburguesas, pues el estado aparece efectivamente a sus ojos como el estado en general, el estado a secas, como entidad revestida de una majestad abstracta. En esas condiciones, hecha abstracción de una política económica hábil que sea capaz de neutralizar ciertos grupos particulares de la pequeña burguesía, depende del proletariado lograr o no revestir su estado de una autoridad que vaya por delante de la fe en autoridad, de la inclinación a la sumisión voluntaria «al» estado extendida en ese medio. Las vacilaciones del proletariado, su falta de fe en su propia vocación de mandar pueden, pues, arrojar a esas capas pequeñoburguesas en los brazos de la burguesía y la contrarrevolución abierta.

Bajo la dictadura del proletariado la relación entre legalidad e ilegalidad cambia de función por el hecho de que la antigua

 legalidad se torna ilegal y a la inversa, pero ese cambio no puede acelerar al máximo sino un poco el proceso de emancipación ideológica comenzado bajo el capitalismo; no puede en modo alguno acabarla de un solo golpe. Igual que *una* derrota no puede hacer perder a la burguesía el sentido de su propia legalidad, tampoco el solo hecho de *una* victoria puede elevar al proletariado a la conciencia de su propia legalidad. Esa conciencia, que no ha podido madurar sino lentamente en la época del capitalismo, no terminará sino poco a poco su proceso de madurez durante la dictadura del proletariado. Sólo después de la toma del poder el proletariado se familiariza con la obra intelectual que el capitalismo ha edificado y salvaguardado; no sólo no adquiere sino entonces una comprensión mucho mayor de la cultura de la sociedad burguesa, sino que también amplios medios proletarios tienen conciencia del trabajo intelectual que exige la dirección de la economía y el estado. A esto se añade que el proletariado, falto en muchos aspectos de experiencia práctica y tradiciones en el ejercicio de una actividad independiente y responsable, experimenta a menudo la necesidad de tal actividad menos como una liberación que como un fardo. Finalmente, los hábitos de vida pequeñoburgueses, a menudo aun burgueses, de los medios proletarios que ocupan una gran parte de los puestos dirigentes, le hacen ver el aspecto precisamente nuevo de la nueva sociedad como extraño y casi hostil.

Todos esos obstáculos serían anodinos y podrían ser superados fácilmente si la burguesía no se mostrara, tanto tiempo al menos como el que debe luchar contra el estado proletario, mucho más madura y evolucionada que el proletariado; para ella el problema ideológico de la legalidad y la ilegalidad ha sufrido un cambio de función equivalente. La burguesía, en efecto, tiene el orden jurídico del proletariado por ilegal, con la misma ingenuidad y la misma seguridad que ponía en la afirmación de su propio orden jurídico como legal. Nosotros exigimos del proletariado que lucha por el poder que no vea en el estado de la burguesía sino una simple realidad, un simple factor de poder; es lo que la burguesía hace ahora instintivamente. Pese a la conquista del poder del estado, la lucha es, pues, desigual para el proletariado en tanto no haya adquirido la misma seguridad ingenua de que sólo su orden jurídico es legítimo. Esta evolución, sin embargo, es gravemente estorbada por el estado de espíritu insuflado al proletariado por la educación de los oportunistas en el curso de su proceso de liberación. Como el proletariado se ha habituado a ver las instituciones del capitalismo aureoladas de legalidad, le es difícil no hacer otro tanto respecto de los vestigios de aquellas que duran largo tiempo. Después de la toma del poder, el proletariado permanece todavía intelectualmente prisionero de los límites trazados por la evolución capitalista. Esto se manifiesta, por un lado, en que deja intactas cosas que debiera abatir totalmente y, por otro, en que no destruye ni construye con la seguridad del soberano legítimo, sino alternativamente, con la vacilación y la prisa del usurpador, que en sus pensamientos,

sentimientos y determinaciones se anticipa ya interiormente a una inevitable restauración del capitalismo.

No pienso solamente en el sabotaje, más o menos abiertamente contrarrevolucionario, de la socialización por la burocracia sindical durante toda la dictadura de los consejos húngaros, sabotaje cuyo fin era el restablecimiento del capitalismo con el menor número posible de fricciones. Tan a menudo evocada, la corrupción de los soviets tiene aquí igualmente una de sus fuentes principales. Tiene su origen, en parte, en la mentalidad de numerosos funcionarios de los soviets, quienes también esperaban interiormente el regreso del capitalismo «legítimo», y en consecuencia pensaban constantemente en la manera con que eventualmente podrían justificar sus acciones; en parte, en el hecho de que muchos de los que participaban en actividades necesariamente «ilegales» (contrabando de mercancías, propaganda en el extranjero) no llegaban a discernir intelectualmente y, sobre todo, moralmente que, desde el punto de vista decisivo, a saber, el del estado proletario, su actividad era tan «legal» como otra cualquiera. En hombres poco seguros moralmente esa falta de claridad se traducía en la corrupción abierta; en más de un revolucionario honesto, ello se manifestaba en una exageración romántica de la «ilegalidad», una búsqueda inútil de posibilidades «ilegales», *la ausencia del sentimiento de que la revolución era legítima* y que tenía el derecho de crear su propio orden jurídico.

En la época de la dictadura del proletariado, el sentimiento y la conciencia de la legitimidad deben revelar a la independencia de espíritu respecto del derecho burgués, exigencia de la etapa precedente a la revolución. Pero, pese a esta metamorfosis, la evolución conserva, *en tanto que evolución de la conciencia de clase proletaria, su unidad y su dirección en línea recta.* Esto aparece de la manera más clara en la política exterior de los estados proletarios, que, frente a las potencias capitalistas, deben —con medios en parte, pero solamente en parte, diferentes— librar la misma lucha que en los tiempos en que preparaban la toma del poder en su propio estado. Las negociaciones de paz de Brest-Litovsk han testimoniado ya brillantemente el alto nivel y la madurez de la conciencia de clase en el proletariado ruso. Aunque hayan negociado con el imperialismo alemán, los representantes del proletariado ruso han reconocido, sin embargo, a sus hermanos oprimidos del mundo entero como sus verdaderos compañeros legítimos en torno a la mesa de negociaciones. Aunque Lenin haya apreciado la relación efectiva de las fuerzas con la inteligencia más elevada y la lucidez más realista, dejó a sus negociadores hablar constantemente al proletariado mundial y en primer lugar al proletariado de las potencias centrales. Su política exterior era menos una negociación entre Rusia y Alemania que un estímulo a la revolución proletaria, a la conciencia revolucionaria en los países de la Europa central. Por grandes que hayan sido los cambios de la política interior y exterior del gobierno de los consejos, por estrecha que haya sido constantemente la adap-

 tación de esa política a las relaciones reales de fuerzas, el principio de la legitimidad de su propio poder ha seguido siendo un punto fijo en esa evolución; de esa manera, fue también el principio del despertar de la conciencia revolucionaria de clase del proletariado mundial. Por lo que el problema del reconocimiento de la Rusia soviética por los estados burgueses no debe estar ligado solamente a la consideración de las ventajas que Rusia puede sacar de ello, sino también al principio del reconocimiento por la burguesía de la legitimidad de la revolución proletaria consumada. Según las circunstancias en que se efectúa, ese reconocimiento cambia de significación. Su efecto sobre los elementos vacilantes de las clases pequeñoburguesas en Rusia, como sobre los del proletariado mundial, es el mismo en lo esencial, a saber: una ratificación de la legitimidad de la revolución proletaria necesaria para adquirir el sentimiento de la legalidad de las instituciones estatales de la república de los consejos. Los diversos medios de la política rusa —a saber, el aniquilamiento implacable de la contrarrevolución interior, la actitud valiente frente a potencias victoriosas (hacia las cuales Rusia no ha adoptado jamás, como lo ha hecho la Alemania burguesa, el tono de un vencido), el apoyo dado abiertamente a los movimientos revolucionarios, etc.— sirven al mismo fin. Provocan el desmoronamiento de ciertos sectores del frente contrarrevolucionario interior y le hacen inclinarse ante la legitimidad de la revolución. Dan al proletariado una conciencia revolucionaria de sí que refuerza el conocimiento que tiene de su propia fuerza y su propia dignidad.

La madurez ideológica del proletariado ruso se pone de manifiesto precisamente en aquellos aspectos de la revolución que a los ojos de los oportunistas occidentales y sus adoradores de la Europa central pasan por signos de su carácter atrasado, a saber, el aplastamiento claro y sin equívocos de la contrarrevolución interior y la lucha intrépida, tanto ilegal como «diplomática», por la revolución mundial. El proletariado ruso ha llevado su revolución a la victoria no porque las circunstancias le han puesto el poder en las manos (fue éste también el caso del proletariado alemán en el movimiento de 1918 y el del proletariado húngaro en el mismo momento y en marzo de 1919), sino porque, templado por una larga lucha ilegal, ha reconocido claramente la esencia del estado capitalista y ajustado su acción, no a fantasmas ideológicos, sino a la realidad verdadera. El proletariado de la Europa central y occidental tiene todavía un duro camino delante de sí. Para llegar, luchando, a la conciencia de su vocación histórica y de la legitimidad de su dominación, debe aprender primero a discernir el carácter puramente táctico de la legalidad y la ilegalidad, desembarazarse, en resumen, tanto del cretinismo de la legalidad como del romanticismo de la ilegalidad.

Julio de 1920.

CONSIDERACIONES CRÍTICAS ACERCA DE LA CRÍTICA DE LA REVOLUCIÓN RUSA DE ROSA LUXEMBURGO[1]

Paul Levi ha creído oportuno publicar un folleto redactado de prisa por la camarada Rosa Luxemburgo en la prisión de Breslau y que quedó inconcluso. Esta publicación ha sido hecha en el momento de los ataques más violentos contra el partido comunista alemán y la Tercera Internacional; constituye una etapa de esa lucha con el mismo título que las revelaciones del *Vorwarts* y el folleto de Friesland; sirve solamente a fines diferentes, más profundos. No son ya, esta vez, la autoridad del partido comunista *alemán ni la confianza en la política de la Tercera Internacional* las que deben ser sacudidas, sino los fundamentos teóricos de la organización y la táctica bolcheviques. La respetable autoridad de Rosa Luxemburgo debe ser puesta al servicio de esta causa. Su obra póstuma debe suministrar la base teórica para la liquidación de la Tercera Internacional y sus secciones. Por consiguiente no basta recordar que Rosa Luxemburgo modificó más tarde sus ideas. Se trata de ver bien en qué medida tiene ella razón o se equivoca. Pues sería completamente posible —en abstracto— que en el curso de los primeros meses de la revolución ella haya evolucionado en una falsa dirección, que el cambio comprobado en sus opiniones por los camaradas Warski y Zetkin haya representado una tendencia errónea. La discusión debe partir, pues, ante todo, de las opiniones trascritas por Rosa Luxemburgo en ese folleto, independientemente de su actitud ulterior respecto de las mismas. Tanto más cuanto que ya en el folleto firmado por *Junius* y la crítica que hizo de él Lenin, y aun ya en la crítica que Rosa Luxemburgo había publicado en 1904 en el *Neue Zeit* sobre el libro de Lenin *Un paso hacia adelante, dos hacia atrás*, algunas de las divergencias evocadas aquí entre Rosa Luxemburgo y los bolcheviques se han manifiestado ya, e intervienen también en parte en la redacción del programa de los spartaquistas.

1 Rosa Luxemburgo, *La revolución rusa*, 1922.

Lo que está en cuestión es, pues, el contenido efectivo del folleto. También aquí, sin embargo, el principio, el método, el fundamento teórico, el juicio general hecho sobre el carácter de la revolución, que condiciona en último análisis la posición adoptada respecto de las cuestiones particulares, son más importantes que la posición misma asumida respecto de los problemas particulares de la revolución rusa. Éstos, en su mayoría, han sido resueltos en el tiempo trascurrido desde entonces. El mismo Levi lo reconoce en cuanto a la cuestión agraria. Sobre ese punto, pues, no hay necesidad de polemizar hoy. Importa solamente deducir el principio metodológico que nos lleve más cerca del problema central de estas consideraciones, el de *la falsa apreciación del carácter de la revolución proletaria.* Rosa Luxemburgo afirma con insistencia: «Un gobierno socialista que ha llegado al poder debe, sin embargo, en todo caso tomar medidas que vayan en el sentido de las condiciones fundamentales de una ulterior reforma socialista de las relaciones agrarias; debe al menos evitar todo lo que cierre el camino a esas medidas.» Y reprocha a Lenin y los bolcheviques el haber descuidado esto, haber hecho aun lo contrario. Si esta opinión fuera aislada, se podría invocar que la camarada Rosa Luxemburgo —como casi todo el mundo en 1918— estaba insuficientemente informada de los acontecimientos reales en Rusia. Pero si consideramos ese reproche en el contexto de conjunto de su exposición, nos damos cuenta enseguida que sobrestima considerablemente el poder efectivo de que disponían los bolcheviques en cuanto a la forma del arreglo de la cuestión agraria. La revolución agraria era ya un hecho, un hecho completamente independiente de la voluntad de los bolcheviques o de la voluntad del proletariado. Los campesinos habrían repartido la tierra de todas maneras sobre la base de la expresión elemental de su interés de clase. Y ese movimiento elemental hubiera barrido a los bolcheviques si se hubieran opuesto al mismo, como ha barrido a los mencheviques y los socialistas revolucionarios. Para plantear correctamente el problema de la cuestión agraria no hay, pues, que preguntarse si la reforma agraria de los bolcheviques era una medida socialista o iba en el sentido del socialismo, sino si, en la situación de entonces, en que el movimiento ascendente de la revolución tendía hacia su punto crucial, todas las fuerzas elementales de la sociedad burguesa en descomposición debían estar unidas contra la burguesía organizándose en contrarrevolución (fueran esas fuerzas «puramente» proletarias o pequeñoburguesas o se movieran o no en el sentido del socialismo). Pues había que tomar posición frente a ese movimiento campesino elemental, que tendía al reparto de tierras. Y esta toma de posición no podía ser más que un sí o un no claro y sin equívocos. Se debía o bien ponerse a la cabeza de ese movimiento, o bien aplastarlo por las armas, en cuyo caso se llega a ser forzosamente prisionero de la burguesía, necesa-

riamente aliada en ese punto, como ocurrió efectivamente, a los mencheviques y a los socialistas revolucionarios. No podía pensarse, *en ese momento*, en «desviar» progresivamente el movimiento «en el sentido del socialismo». Esto podía y debía ser intentado más tarde. En qué medida esta tentativa ha fracasado realmente (sobre esto el expediente está lejos de haberse cerrado; hay «tentativas abortadas» que, sin embargo, en otro contexto y más tarde, dan frutos) y cuáles son las causas de ese fracaso, no es este lugar para discutirlo. Pues lo que se discute ahora es la decisión de los bolcheviques *en el momento de la toma del poder*. Y aquí hay que comprobar que, para los bolcheviques, la elección no estaba entre una reforma agraria en el sentido del socialismo y otra que se alejara de éste; no se podía hacer otra cosa que *movilizar para la revolución proletaria las energías liberadas del movimiento campesino elemental o bien —oponiéndose a él— aislar sin esperanza al proletariado y contribuir a la victoria de la contrarrevolución.*

La misma Rosa Luxemburgo lo reconoce sin rodeos: «Como medida política para reforzar el gobierno socialista proletario era una excelente táctica. Pero la medalla tenía desgraciadamente su reverso: la toma de posesión inmediata de las tierras por los campesinos no tenía nada en común con una economía socialista.» Sin embargo, cuando a la apreciación correcta de la *táctica política* de los bolcheviques ella une pese a todo su reproche contra la manera de actuar de éstos *en el plano económico y social*, se ve aparecer ya la esencia de su apreciación de la revolución rusa, de la revolución proletaria: la sobrestimación de su carácter puramente proletario y, por tanto, la sobrestimación del poder exterior y la lucidez y madurez interiores que la clase proletaria puede poseer en la primera fase de la revolución y ha poseído efectivamente. Y se ve aparecer al mismo tiempo, como el reverso, la *subestimación* de la importancia de los elementos no proletarios *fuera* de la clase y del poder de tales ideologías *dentro* del proletariado mismo. Esta falsa apreciación de las verdaderas fuerzas motrices conduce al aspecto decisivo de su posición falsa: *a la subestimación del papel del partido* en la revolución, a la subestimación de la acción política conciente, por oposición al movimiento elemental bajo la presión de la necesidad de la evolución económica.

II

Más de un lector hallará que es exagerado hacer de ello una cuestión de principio. Para hacer comprender más claramente la exactitud objetiva de nuestro juicio, debemos volver a las cuestiones particulares del folleto. La posición de Rosa Luxemburgo

 sobre la cuestión de las nacionalidades en la revolución rusa remite a las discusiones críticas del tiempo de guerra, al *Folleto de Junius* y a la crítica que hace en él de Lenin.

La tesis que Lenin ha combatido siempre obstinadamente (y no solamente en ocasión del *Folleto de Junius*, en que reviste su forma más clara y característica) es la siguiente: «En la época del imperialismo desencadenado no puede ya haber guerra nacional.»[1] Esta oposición puede parecer puramente teórica. Pues sobre el carácter imperialista de la guerra mundial había un acuerdo completo entre *Junius* y Lenin. Estaban también de acuerdo sobre el hecho de que los aspectos particulares de la guerra que, considerados aisladamente, constituirían guerras nacionales, debían necesariamente, por pertenecer a un contexto de conjunto imperialista, ser evaluados como fenómenos imperialistas (Servia y la actitud justa de los camaradas servios). Pero, objetiva y prácticamente, surgen inmediatamente cuestiones de la más alta importancia. En primer lugar, una evolución que hace de nuevo posible guerras nacionales y sin duda poco verosímil. Su aparición depende del ritmo al cual se opera el tránsito de la fase de la guerra imperialista a la de la guerra civil. Así, es falso generalizar el carácter imperialista de la época presente hasta el punto de que se llegue a negar la posibilidad misma de guerras nacionales, pues esto podría llevar eventualmnte al político socialista a actuar como reaccionario (por fidelidad a los principios). En segundo lugar, los levantamientos de los pueblos coloniales y semicoloniales constituyen necesariamente guerras nacionales que los partidos revolucionarios deben sostener absolutamente, ante las cuales la neutralidad sería directamente contrarevolución (actitud de Serrati frente a Kemal). En tercer lugar, no hay que olvidar que no solamente en las capas pequeñoburguesas (cuyo comportamiento puede, en ciertas condiciones, favorecer grandemente la revolución), sino también en el mismo proletariado, particularmente en el proletariado de las naciones oprimidas, las ideologías nacionalistas han permanecido vivas. Y su receptividad al internacionalismo verdadero no puede ser despertada por una anticipación utópica —en pensamiento— sobre la situación socialista y el futuro en que ya no habrá cuestión de nacionalidades, sino solamente *haciendo la prueba, prácticamente, de que una vez victorioso el proletariado de una nación oprimida ha roto con las tendencias de opresión del imperialismo hasta las últimas consecuencias, hasta el derecho completo de autodeterminación, e «incluso hasta el derecho a separarse del estado»*. A decir verdad, a esta palabra de orden debe responder como complemento, en el proletariado del pueblo oprimido, la palabra de orden de la solidaridad, de la federación. Sólo esas dos palabras de orden *juntas* pueden ayudar al proletariado, a quien el simple hecho de su victoria no hace perder su contaminación de las ideologías nacionalistas capitalistas, a salir de la crisis ideológica de

[1] Cf. *Directivas para las tareas de la socialdemocracia internacional.* Tesis 5.

la fase de transición. La política de los bolcheviques en ese campo se ha revelado justa, a despecho de los fracasos de 1918. Pues aun sin la palabra de orden del pleno derecho a disponer de sí mismo, la Rusia soviética habría perdido, después de Brest-Litovsk, los estados limítrofes y Ucrania. Sin esta política, sin embargo, no habría recobrado ni esta última ni las repúblicas caucásicas, etc. La crítica de Rosa Luxemburgo ha sido, en ese punto, refutada por la historia. Y no nos habríamos ocupado tan largamente de este problema, refutado ya por Lenin en su crítica al *Folleto de Junius (Contra la corriente)*, si no apareciera allí la misma concepción del carácter de la revolución proletaria que la ya analizada por nosotros en la cuestión agraria. Tampoco aquí ve Rosa Luxemburgo la elección, impuesta por el destino, entre necesidades no «puramente» socialistas, ante la cual la revolución proletaria está colocada en sus comienzos. No ve la necesidad, para el partido revolucionario del proletariado, de movilizar todas las fuerzas revolucionarias (en el momento dado) y organizar así claramente y lo más poderosamente posible (en el momento en que las fuerzas se miden) el frente de la revolución frente a la contrarrevolución. Rosa Luxemburgo opone sin cesar, a las exigencias del momento, los principios de etapas futuras de la revolución. Esta actitud constituye el fundamento de los desarrollos finalmente decisivos de este folleto: los referentes a la violencia y la democracia, al sistema de los soviets y el partido. Hace falta, pues, reconocer esas opiniones en su verdadera esencia.

III

Rosa Luxemburgo se une, en su escrito, a los que desaprueban de la manera más clara la disolución de la Constituyente, la construcción del sistema de los consejos, la supresión de los derechos, la burguesía, la falta de «libertad», el recurso al terror, etc. Nos encontramos así situados ante la tarea de mostrar qué posiciones teóricas fundamentales han llevado a Rosa Luxemburgo —que siempre ha sido el portavoz insuperado, el maestro y dirigente inolvidable del marxismo revolucionario— a oponerse de manera tan radical a la política revolucionaria de los bolcheviques. He indicado ya los momentos más importantes en su apreciación de la situación. Ahora hay que dar un paso más en ese escrito de Rosa Luxemburgo para poder reconocer el factor de que derivan lógicamente esas opiniones.

Es la sobrestimación *del carácter orgánico* de la evolución histórica. Rosa Luxemburgo ha demostrado de manera resonante —contra Bernstein— la inconsistencia del «tránsito natural» pacífico al socialismo. Ha demostrado de manera convincente la marcha dialéctica de la evolución, el fortalecimiento creciente de

 las contradicciones internas del sistema capitalista, no solamente en el plano puramente económico, sino también en cuanto a las relaciones de la economía y la política: «Las relaciones de producción de la sociedad capitalista se acercan cada vez más a la sociedad socialista; sus relaciones políticas y jurídicas, en cambio, levantan entre la sociedad capitalista y la sociedad socialista un muro cada vez más alto.»[1] Así, la necesidad de una modificación violenta, revolucionaria, es probada a partir de las tendencias de la evolución de la sociedad. Ya aquí, a decir verdad, está oculta en germen la concepción según la cual la revolución debiera solamente apartar los obstáculos «políticos» en el camino de la evolución económica. Solamente que las contradicciones dialécticas de la producción capitalista son aclaradas allí tan fuertemente, que es difícil —en ese contexto— llegar a tales conclusiones. Rosa Luxemburgo no discute allí tampoco, en cuanto a la revolución rusa, la necesidad de la violencia en general. «El socialismo tiene como condición —dice— una serie de medidas violentas contra la propiedad, etc.»; igualmente, más tarde, el programa de los spartaquistas reconoce que «a la violencia de la contrarrevolución burguesa debe ser opuesta la violencia revolucionaria del proletariado».[2]

Sin embargo, este reconocimiento del papel de la violencia no se refiere sino al aspecto *negativo*, a los obstáculos a apartar, y no en modo alguno a la construcción misma del socialismo. Éste no se deja «otorgar, introducir a golpes de úcases». «El sistema socialista de sociedad —dice Rosa Luxemburgo— no debe ni puede ser sino un producto histórico, nacido de su propia escuela, la escuela de la experiencia que, como la naturaleza orgánica de que ella es a fin de cuentas una parte, tiene la buena costumbre de producir siempre al mismo tiempo que una necesidad real social también los medios de su satisfacción, y junto a determinados problemas, también su solución.»

No quiero detenerme largo tiempo en el carácter notablemente no dialéctico de esta forma de pensamiento en la gran dialéctica que es de ordinario Rosa Luxemburgo. Observemos simplemente de paso que una oposición rígida, una separación mecánica de lo «positivo» y lo «negativo», de la «destrucción» y la «construcción», contradice directamente el hecho de la revolución. Pues en las medidas revolucionarias del estado de los proletarios, sobre todo inmediatamente después de la toma del poder, la separación de lo positivo y lo negativo no es concebible y es menos realizable todavía en la práctica. Combatir a la burguesía, arrancar de sus manos los medios del poder en la lucha de clases económica es una y la misma cosa —sobre todo al comienzo de la revolución— que las primeras diligencias para organizar la economía. Es sabido que esas primeras tentativas deben ser más tarde profundamente corregidas. Sin embargo, aun las formas ulteriores de organización

1 *¿Reforma social o revolución?* (Folleto de Rosa Luxemburgo.)
2 *Informe sobre el congreso de fundación del Partido Comunista de Alemania.*

conservarán, tanto tiempo como dure la lucha de clases —es decir, largo tiempo—, ese carácter «negativo» de lucha, esa tendencia a la destrucción y la opresión. Las formas económicas de las futuras revoluciones proletarias victoriosas en Europa podrán ser muy diferentes de las de la revolución rusa; parece muy poco verosímil, sin embargo, que la etapa del «comunismo de guerra» (al cual se refiere la crítica de Rosa Luxemburgo) pueda ser evitada enteramente y desde todo punto de vista.

Más importante aún que el lado histórico del texto que acaba de ser citado es, sin embargo, el método que revela. Se manifiesta allí, en efecto, una tendencia que sin duda se podría caracterizar más claramente con la expresión de *tránsito ideológico natural al socialismo*. Lo sé: Rosa Luxemburgo ha sido, al contrario, una de las primeras en llamar la atención sobre la transición plena de crisis, de recaídas, del capitalismo al socialismo.[1] Tampoco en ese escrito faltan textos que van en el mismo sentido. Si a pesar de todo hablo de tal tendencia, no la entiendo, evidentemente, en el sentido de un oportunismo cualquiera, como si Rosa Luxemburgo se hubiera representado la revolución de tal manera que la evolución económica lleve al proletariado bastante lejos para que no haya ya, llegado a una madurez ideológica suficiente, sino que recoger los frutos del árbol de esa evolución y recurrir efectivamente a la violencia sólo para apartar los obstáculos «políticos». Rosa Luxemburgo estaba perfectamente clara sobre las recaídas necesarias, las correcciones, las faltas de los períodos revolucionarios. Su tendencia a sobrestimar el elemento orgánico de la evolución se manifiesta simplemente en la convicción —dogmática— de que son producidos «al mismo tiempo que una necesidad real social también los medios de su satisfacción, y junto a determinados problemas, también su solución».

La *sobrestimación de las fuerzas espontáneas, elementales, de la revolución*, especialmente en la clase históricamente llamada a dirigirla, determina su posición respecto de la Constituyente. Rosa reprocha a Lenin y Trotski una «concepción esquemática rígida», porque de la composición de la Constituyente ha concluido que ésta era impropia para ser el órgano de la revolución proletaria. Exclama ella: «¡Cómo contradice esto toda la experiencia histórica! Ésta nos muestra, al contrario, que el fluido vivo de la voluntad popular rodea constantemente los cuerpos representativos, los penetra, los orienta.» Y de hecho ella se refiere, en un pasaje anterior, a las experiencias de las revoluciones inglesa y francesa en cuanto a los cambios de orientación de los cuerpos parlamentarios. Esta comprobación de los hechos es enteramente justa. Sólo que Rosa Luxemburgo no subraya bastante claramente que esos «cambios de orientación» se parecen diabólicamente, en su esencia, a la disolución de la Constituyente. Las organizaciones revolucionarias de los elementos entonces más claramente progresivos de la revolución (los «consejos de soldados»

[1] *¿Reforma social o revolución?*

 del ejército inglés, las secciones parisienses, etc.) han, en efecto, *apartado constantemente, por la violencia, a los elementos retrógrados de los cuerpos parlamentarios,* trasformando así esos cuerpos parlamentarios de conformidad con el nivel de la revolución. Tales trasformaciones no podían, *en una revolución burguesa,* ser en la mayoría de los casos sino desplazamientos *en el seno* del órgano de lucha de la clase burguesa: el parlamento. Y aun ahí es muy notable, sin embargo, ver qué poderoso refuerzo de la acción de los elementos extraparlamentarios (semiproletarios) se efectúa en la gran revolución francesa en comparación con la revolución inglesa. La revolución rusa de 1917 aporta —al pasar por las etapas de 1871 y 1905— *el tránsito brusco de esos refuerzos cuantitativos al cambio cualitativo.* Los soviets, las organizaciones de los elementos más concientemente progresistas de la revolución, no se han conformado esta vez con «depurar» la Constituyente de todos los partidos, salvo los bolcheviques y los socialistas revolucionarios de izquierda (a lo cual Rosa Luxemburgo, sobre la base de sus propios análisis, no debiera replicar nada): los han sustituido. Los órganos proletarios y (semiproletarios) de control y promoción de la revolución burguesa se han convertido en órganos de lucha y de gobierno del proletariado victorioso.

IV

Ahora bien, Rosa Luxemburgo se niega enérgicamente a dar ese «salto». Y no solamente porque subestima el carácter abrupto, violento, «inorgánico», de esas trasformaciones de los cuerpos parlamentarios de otro tiempo, sino *porque no reconoce la forma soviética como forma de lucha y de gobierno del período de transición, como forma de lucha para conquistar e imponer las condiciones del socialismo.* Advierte más bien en los soviets la «superestructura» de la época de la evolución social y económica, en que la trasformación, en el sentido del socialismo, está ya terminada en su mayor parte. «Es una insensatez calificar el derecho electoral como producto de la fantasía, producto utópico y sin lazo con la realidad social. Por ello justamente no es un instrumento serio de la dictadura del proletariado. Es un anacronismo o una anticipación de la situación jurídica, que está en su lugar sobre una base económica ya enteramente socialista, no en la fase de transición de la dictadura del proletariado.[1]

[1] Rosa Luxemburgo diserta aquí sobre el derecho electoral elaborado por el gobierno soviético. Para aclarar un poco más el sentido de la cita de Lukács, trascribimos algunos fragmentos que la preceden en el texto de Rosa Luxemburgo: «Al igual que cualquier derecho jurídico en general, el derecho al voto debe evaluarse, no sobre la base de esquemas abstractos de "justi-

Aquí Rosa Luxemburgo toca, con la lógica inconmovible que le
es propia, aun cuando se equivoca, una de las cuestiones más importantes; la apreciación teórica del período de transición. Se trata del papel que corresponde al estado (a los soviets como forma estatal del proletariado victorioso) en la trasformación económica y social de la sociedad. ¿Se trata aquí solamente de una situación producida por las fuerzas motrices económicas —actuando más allá de la conciencia o reflejándose cuando más en una «falsa» conciencia—, situación que es sancionada *tarde* y protegida por el estado proletario, su derecho, etc.? ¿O bien esas formas de organización del proletariado tienen, en la construcción económica del período de transición, una función *concientemente determinante?* Cierto que la afirmación de Marx, en su *Crítica del programa de Gotha*, de que «el derecho no puede nunca ser más elevado que la forma económica de la sociedad» conserva todo su valor. Pero no se sigue de ello que *la función social del estado proletario*, y por consiguiente su posición en el sistema de conjunto de la sociedad proletaria, *sea la misma que la del estado burgués en la sociedad burguesa.* En una carta a Conrad Schmidt, Engels define esta última de una manera esencialmente negativa. El estado puede promover una evolución económica presente, puede oponerse a ella o puede «cortar ciertas direcciones y prescribirle otras». «Pero está claro —añade— que, en el segundo y tercer caso, el poder político puede causar grandes daños a la evolución económica y provocar un despilfarro masivo de fuerzas y materia.»[1] Se puede, pues, preguntar si la función económica y social del estado proletario es la misma que la del estado burgués. ¿Puede solamente —en el caso más favorable— activar o frenar una evolución económica independiente de él, es decir, *completamente primaria con relación* a él? Está claro que la respuesta al reproche hecho por Rosa Luxemburgo a los bolcheviques depende de la la respuesta a esta cuestión. Si la respuesta es afirmativa, entonces Rosa Luxemburgo *tiene razón*: el estado proletario (el sistema de los soviets) no puede surgir sino como «superestructura» ideológica, *después del triunfo de la subversión económico-social y como su consecuencia.*

cia" o de la fraseología democrática burguesa, sino en relación con la situación social y económica a la que se ajusta: el sufragio electoral elaborado por el gobierno soviético está calculado precisamente para el período de transición de la forma social capitalista-burguesa a la socialista, es decir, para el período de la dictadura del proletariado. De acuerdo con la interpretación de esta dictadura —interpretación representada por Lenin y Trotski—, sólo se concede el derecho electoral a aquellos que viven de su propio trabajo, y se les niega a todos los demás.

»Es evidente que un derecho de voto de este tipo sólo tiene cabida en una sociedad que esté, aun económicamente, en condiciones de ofrecer a todos aquellos que quieren trabajar la posibilidad de alcanzar una vida decente y civilizada, a través de su propio trabajo. ¿Es este el caso de la Rusia actual?... En realidad, la medida de que hablamos priva de todo derecho a esos amplios y crecientes sectores de la pequeña burguesía y del proletariado para los cuales la organización económica no prevé ningún medio para ejercer la obligación del trabajo.»

1 Carta del 27 de octubre de 1890. En Marx-Engels, *Estudios filosóficos*, Ed. Sociales, 1947, pp. 126-127.

 Muy otra es, sin embargo, la situación si vemos la función del estado proletario cuando echa los fundamentos de la organización socialista, conciente, pues, de la economía. Nadie evidentemente (y el partido comunista ruso menos que cualquiera) se imagina que es posible simplemente «decretar» el socialismo. Los fundamentos del modo de producción capitalista y, con ellos, la necesidad de «leyes naturales», actuando automáticamente, no son eliminadas del todo por el hecho de que el proletariado ha tomado el poder y realiza en las instituciones una socialización, aun muy avanzada, de los medios de producción. Su abolición, su sustitución por el modo de economía socialista concientemente organizado, no deben, sin embargo, ser discernidas solamente como un proceso de largo aliento, sino más bien como una lucha encarnizada librada concientemente. El terreno debe ser *conquistado* pulgada a pulgada a esa «necesidad». Toda sobrestimación de la madurez de la situación y del poder del proletariado, toda subestimación de la violencia de las fuerzas adversas se pagan amargamente en la forma de crisis, de recaídas, de evoluciones económicas que retrotraen por fuerza a una situación anterior al punto de partida. Pero sería también falso, una vez comprendido que límites determinados, a menudo muy estrechos, son trazados al poder del proletariado, a la capacidad de regular concientemente el orden económico, concluir de ello que la «economía» del socialismo se realizará de alguna manera por sí misma, es decir, como en el capitalismo, por las «leyes ciegas» de sus fuerzas motoras. «Engels no piensa en lo absoluto —dice Lenin en el comentario de la carta a Kautsky, del 12 de setiembre de 1891— que "lo económico" obviaría inmediatamente por sí mismo todas las dificultades del camino... La adaptación de lo político a lo económico tendrá lugar inevitablemente, pero no de golpe ni tampoco de manera simple, sin dificultades e inmediatamente.»[1] La reglamentación conciente, organizada, del orden económico no puede ser realizada sino concientemente, y el órgano de esta realización es justamente el estado proletario, el sistema de los soviets. Los soviets son, pues, de hecho «una anticipación de la situación jurídica» de una fase ulterior de la división de las clases, pero no son, sin embargo, una utopía vacía y suspendida en el aire; son, al contrario, *el único medio apropiado para que esta situación anticipada adquiera realmente vida*. Pues «por sí mismo», bajo el efecto de las leyes naturales de la evolución económica, el socialismo no se establecería jamás. Es cierto que las leyes naturales empujan al capitalismo a su crisis última, pero al fin de *su* camino sería el aniquilamiento de toda civilización, una nueva barbarie.

Aquí está precisamente la diferencia más profunda entre las revoluciones burguesas y proletarias. La tan brillante marcha de las revoluciones burguesas descansa socialmente en el hecho de que, en una sociedad cuya estructura absolutista feudal está *profundamente minada por el capitalismo ya fuertemente desarrollado,*

1 **Lenin-Zinovieiev, *Contra la corriente.***

esas revoluciones sacan las consecuencias políticas, estatales, jurídicas, etc., de una evolución económico-social ya ampliamente realizada. Pero el elemento realmente revolucionario es la trasformación económica del orden de producción feudal en orden capitalista, de manera que se podría concebir teóricamente *esta* evolución sin *revolución burguesa,* sin trasformación política por parte de la burguesía revolucionaria; lo que restara de la superestructura absolutista feudal y no habría sido eliminado por «revoluciones desde arriba» se hundiría «por sí mismo» en la época del capitalismo ya completamente desarrollado. (La evolución alemana corresponde en parte a este esquema.)

Es verdad que una revolución proletaria también sería inconcebible, si sus condiciones y presupuestos económicos no se hubieran producido ya en el seno de la sociedad capitalista por la evolución de la produción capitalista. Pero la diferencia enorme entre los dos tipos de evolución reside en que *el capitalismo se ha desarrollado ya, como modo económico, en el interior del feudalismo, destruyéndolo,* mientras que sería una utopía fantástica imaginarse que en el interior del capitalismo puede desarrollarse en dirección del socialismo otra cosa que, de una parte, *las condiciones económicas objetivas de su posibilidad,* que no pueden ser *trasformadas* en elementos reales del modo de producción socialista sino después de la caída y como consecuencia de la caída del capitalismo, y de otra parte el desarrollo del proletariado como clase. Piénsese en la evolución recorrida por la manufactura y el sistema de arriendo capitalista cuando el orden social feudal existía todavía. No tenían ya necesidad, de hecho, sino de quitar las barreras jurídicas del camino de su libre desarrollo. La concentración del capital en cárteles, trusts, etc., constituye, al contrario, una condición ciertamente ineluctable de la trasformación del modo de producción capitalista en modo de producción socialista; pero aun la concentración capitalista más avanzada será, en el plano económico también, cualitativamente diferente de una organización socialista, y no podrá mudarse «por sí misma» en ésta ni ser trasformada «jurídicamente» en ésta en el marco de la sociedad capitalista. El fracaso tragicómico de todas las «tentativas de socialización» en Alemania y Austria es una prueba sin duda bastante clara de esta última imposibilidad.

Después de la caída del capitalismo comienza *un proceso largo y doloroso* en esta dirección, lo que no contradice esa oposición. Al contrario. No sería pensar de manera dialéctica e histórica exigir, porque se ha comprobado que el socialismo no puede ser realizado sino como *trasformación conciente de toda la sociedad,* que esa trasformación tenga lugar de un solo golpe y no en forma de proceso. Ese proceso es, sin embargo, *cualitativamente* diferente de la trasformación de la sociedad feudal en sociedad burguesa. Y justamente esta diferencia cualitativa se expresa más claramente en la función cualitativamente diferente que corresponde en la revolución al estado, el cual, por consiguiente,

 como dice Engels, «no es ya un estado en el sentido propio», y en la relación cualitativamente diferente entre la política y la economía. Ya la conciencia que tiene el proletariado del papel del estado en la revolución proletaria, en oposición al enmascaramiento ideológico de éste en la revolución burguesa, conciencia que *prevé* y subvierte y que se opone al conocimiento burgués, viniendo necesariamente tarde, indica crudamente la oposición. Es lo que desconoce Rosa Luxemburgo en su crítica de la sustitución de la Constituyente por los soviets *ella se representa la revolución proletaria bajo las formas estructurales de las revoluciones burguesas*.

V

Al oponer de manera tajante la apreciación «orgánica» y la apreciación dialéctica revolucionaria de la situación, podemos penetrar más profundamente aún en las formas de pensamiento de Rosa Luxemburgo, hasta el problema del papel del partido en la revolución, y por ello hasta la actitud ante la concepción bolchevique del partido y sus consecuencias tácticas y organizativas.

La oposición entre Lenin y Rosa Luxemburgo se remonta bastante lejos en el pasado. Se sabe que, en el momento de la primera querella entre mencheviques y bolcheviques sobre la organización, Rosa Luxemburgo tomó partido contra estos últimos. Ella no se oponía a los bolcheviques en el plano político y táctico, sino en el plano puramente organizativo. En casi todas las cuestiones de táctica (huelga de masas, juicio sobre la revolución de 1905, imperialismo, lucha contra la guerra mundial que venía, etc.), Rosa Luxemburgo y los bolcheviques seguían siempre un camino común. Así, en Stuttgart, precisamente en la resolución decisiva sobre la guerra, fue ella la representante de los bolcheviques. Y, sin embargo, su oposición es mucho menos ocasional de lo que tan numerosos acuerdos políticos y tácticos pudieran dar la impresión, aun si, por otra parte, no hay que concluir de ello que sus caminos se separan rigurosamente. La oposición entre Lenin y Rosa Luxemburgo era, pues, la siguiente: ¿la lucha contra el oportunismo, sobre la cual estaban de acuerdo en el plano político y en el de los principios, es una lucha *intelectual en el interior* del partido revolucionario del proletariado o bien esa lucha debe decidirse en el terreno de la *organización?* Rosa Luxemburgo combate esta última concepción. Primero advierte una exageración en el papel central que los bolcheviques conceden a las cuestiones de organización como garantía del espíritu revolucionario en el movimiento obrero. Es de opinión que el principio realmente revolucionario debe ser buscado exclusiva-

mente en la espontaneidad elemental de las masas, con relación a las cuales las organizaciones centrales del partido tienen siempre un papel conservador e inhibidor. Cree que una centralización efectivamente realizada no haría sino acentuar la «escisión entre el impulso de las masas y las vacilaciones de la socialdemocracia».[1] Después, considera la forma misma de la organización como algo que crece orgánicamente, no como algo «fabricado». «En el movimiento socialdemócrata la organización también... es un producto histórico de la lucha de clases en el cual la socialdemocracia *introduce simplemente la conciencia política*.»[2] Y esta concepción a su vez sostenida por *la concepción de conjunto* que tiene Rosa Luxemburgo del *desenvolvimiento previsible del movimiento revolucionario*, concepción de la que ya hemos visto las consecuencias prácticas en la crítica de la reforma agraria bolchevique y de la palabra de orden del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos. Dice ella: «El principio que hace de la socialdemocracia el representante de la clase proletaria, pero al mismo tiempo el representante del conjunto de los intereses progresistas de la sociedad y de todas las víctimas oprimidas del orden social burgués no significa solamente que, en el programa de la socialdemocracia, todos esos intereses están reunidos en tanto que ideas. Este principio se hace verdad bajo la forma de la evolución histórica, en virtud de la cual la socialdemocracia, en tanto que *partido político*, se convierte poco a poco en el refugio de los elementos insatisfechos más diversos y llega a ser verdaderamente el partido del pueblo contra una ínfima minoría de la burguesía reinante.»[3] De ello resulta que, según las opiniones de Rosa Luxemburgo, los frente de la revolución y la contrarrevolución se dibujan poco a poco y «orgánicamente» (aun antes que la revolución haya llegado a ser actual) y que *el partido llega a ser el punto de unión organizativa de todas las capas puestas en movimiento contra la burguesía por el curso de la evolución*. Se trata solamente de impedir que la idea de la lucha de clases resulte diluida a causa de ello y sufra deformaciones pequeñoburguesas. Aquí la centralización organizativa puede y debe aportar su ayuda, pero solamente en el sentido en que es «simplemente un poderoso medio exterior, para la mayoría proletaria revolucionaria efectivamente existente en el partido, de ejercer la influencia determinante»[4]

Rosa Luxemburgo parte, pues, por un lado, de la idea de que la clase obrera entrará en la revolución formando un bloque uniformemente revolucionario, sin ser contaminada o desviada del camino recto por las ilusiones democráticas de la sociedad burguesa.[5] Parece admitir, por otro lado, que las capas pequeñoburguesas de la sociedad burguesa, amenazadas mortalmente en su

1 *Neue Zeit*, XXII, vol. 2, p. 491.
2 *Ibid.*, p. 486. *Subrayado del autor.*
3 *Ibid.*, pp. 533-534.
4 *Ibid.*, p. 534.
5 *Huelga de masas.*

 existéncia social por la agravación revolucionaria de la situación económica, se unirán también en el plano del partido, en el plano organizativo, con el proletariado combatiente. Si esta suposición es correcta, de ello deriva evidentemente el rechazo de la concepción bolchevique del partido; el fundamento político de esta concepción es justamente que el proletariado debe hacer la revolución en *alianza,* es cierto, pero en la unidad organizativa con las otras capas que combaten a la burguesía y que debe necesariamente entrar *en conflicto con ciertas capas proletarias* que combaten al lado de la burguesía contra el proletariado revolucionario. No hay que olvidar que la primera ruptura con los mencheviques no ha sido solamente por la cuestión de los estatutos de la organización, sino también por el problema de la alianza con la burguesía «progresista» (lo que ha significado prácticamente, entre otras cosas, el abandono del movimiento campesino revolucionario), por el problema de la coalición con esta burguesía para realizar y consolidar la revolución burguesa. Se ve por qué, aunque ella haya marchado en todas las cuestiones de táctica política con los bolcheviques contra sus adversarios oportunistas y aunque haya desenmascarado siempre todo oportunismo de la manera no sólo más penetrante y ardiente, sino también la más profunda y más radical, Rosa Luxemburgo *debía necesariamente seguir otros caminos en la apreciación del peligro oportunista y por consiguiente en el método para combatirlo.* Pues si la lucha contra el oportunismo es discernida exclusivamente como una lucha intelectual *en el interior* del partido, debe, desde luego, ser conducida de manera que todo el peso caiga sobre el esfuerzo de la persuasión de los partidarios del oportunismo, sobre la obtención de una mayoría *en el interior* del partido. Es natural que, de esta manera, la lucha contra el oportunismo se fracciona en *una serie de combates particulares aislados,* en los cuales los aliadòs de ayer pueden convertirse en los adversarios de hoy y a la inversa. Un combate *contra el oportunismo como orientación* no puede cristalizarse de esta manera: el terreno de la «lucha intelectual» cambia de acuerdo con los problemas en cuestión y con él la composición de los grupos que se combaten. (Kautsky en la lucha contra Bernstein y en el debate sobre la huelga de masa, Pannekoek en la querella sobre la acumulación; la actitud de Lensch en esta cuestión y durante la guerra, etc.) Ese desenvolvimiento no organizado no ha podido impedir completamente, aun en los partidos no rusos, la formación de una derecha, un centro y una izquierda. Pero el carácter simplemente ocasional de esos agrupamientos ha impedido que esas oposiciones se destaquen claramente en el plano intelectual y organizativo (y por tanto de partido), y debía como consecuencia, necesariamente, conducir a reagrupamientos enteramente falsos y, cuando se han consolidado al fin en el plano de la organización, suscitar obstáculos importantes a la clarificación en el interior de la clase obrera. (Stroebel en el grupo de la «Internacional»; el «pacifismo» como factor de la separación de los derechistas; Bernstein en el Partido Socialista Independiente; Serrati y Zimmerwald; Clara Zetkin en

la conferencia internacional de mujeres). Esos peligros han sido acrecentados, sin embargo, por el hecho de que la lucha no organizada, simplemente intelectual, contra el oportunismo, ha llegado a ser muy fácilmente y a menudo —como en la Europa central y occidental el aparato del partido estaba a menudo en manos de la derecha o del centro— una lucha contra el partido en general como forma de organización. (Pannekoek, Rühle, etc.)

En el tiempo del primer debate entre Rosa Luxemburgo y Lenin e inmediatamente después, esos peligros no eran, es verdad, claramente visibles, al menos para los que no estaban en condiciones de utilizar de manera crítica la experiencia de la primera revolución rusa. Sin embargo, Rosa Luxemburgo estaba justamente entre los mejores conocedores de la situación rusa. Que haya adoptado aquí en lo esencial el punto de vista de la izquierda no rusa, la cual se reclutaba principalmente en esa capa radical del movimiento obrero que no tenía ninguna experiencia revolucionaria práctica, no puede comprenderse sino a partir de *su concepción de conjunto «orgánico»*. Se ve con evidencia, a partir de las explicaciones dadas hasta aquí, por qué en su análisis, por otra parte magistral, de los movimientos de huelgas de masas en la primera revolución rusa, no habla en lo absoluto del papel de los mencheviques en los movimientos políticos de esos años. Con esto, ella ha visto claramente y combatido siempre enérgicamente los peligros tácticos y políticos de toda actitud oportunista. Pero era de opinión de que tales oscilaciones hacia la derecha deben ser y son liquidadas, de alguna manera espontáneamente, por la evolución «orgánica» del movimiento obrero. Concluye, pues, su artículo polémico contra Lenin con estas palabras: «Y en fin, sea dicho francamente entre nosotros: los errores que un verdadero movimiento obrero revolucionario comete son históricamente de una fecundidad y un valor incomparablemente más grandes que la infalibilidad del mejor de los comités centrales.»[1]

VI

Cuando la guerra mundial ha estallado, cuando la guerra civil se ha hecho actual, esta cuestión, que era entonces «teórica», ha llegado a ser una cuestión práctica y candente. *El problema de la organización se ha trasformado en problema de táctica política.* El problema del menchevismo ha llegado a ser la cuestión crucial de la revolución proletaria. La victoria sin resistencia de la burguesía imperialista en el conjunto de la Segunda Internacional, durante los días de la movilización en 1914, y la posibilidad que

1 *Ibid.*

 tuvo la burguesía de explotar y consolidar esta victoria durante la guerra mundial, no podían ser discernidas y apreciadas como un «infortunio» o como la simple consecuencia de una «traición», etc. Si el movimiento obrero quería recobrarse de esta derrota, *era necesario concebir ese fracaso, esa «traición», en relación con la historia del movimiento obrero: hacer reconocer el social-chovinismo, el pacifismo, etc., como una consecuencia lógica del oportunismo en tanto que orientación.*

Este conocimiento es una de las principales conquistas imperecederas de la actividad de Lenin durante la guerra mundial. Su crítica del *Folleto de Junius* interviene justamente en ese punto: la discusión insuficiente del oportunismo como orientación. Es verdad que el *Folleto de Junius* y, antes que éste, la *Internacional*[1] estaban llenos de una *polémica teóricamente correcta* contra la traición de los derechistas y las vacilaciones del centro en el movimiento obrero alemán. Pero esta polémica tenía que ver con la teoría y la propaganda, no con la organización, porque estaba animada de una misma creencia: se trataba solamente de «divergencias de opinión» *en el interior* del partido revolucionario del proletariado. La exigencia organizativa de las tesis añadidas al *Folleto de Junius* (tesis 10-12) constituye, es cierto, la fundación de una nueva Internacional. Esta exigencia queda, sin embargo, supendida en el vacío: faltan las vías intelectuales y, por consiguiente, organizativas de su realización.

El problema de la organización se trasforma aquí en un problema político para todo el proletariado revolucionario. La impotencia de todos los partidos obreros ante la guerra mundial debe ser concebida como un hecho de la historia mundial y, por tanto, como una consecuencia necesaria de toda la historia del movimiento obrero. El hecho de que, casi sin excepción, una capa dirigente influyente de los partidos obreros se coloque abiertamente al lado de la burguesía y que otra parte haga alianzas secretas, no confesadas, con ella *—y que sea posible a ambas, intelectual y organizativamente, conservar al mismo tiempo bajo su dirección a las capas decisivas del proletariado— debe constituir el punto de partida de la apreciación de la situación y de la tarea del partido obrero revolucionario.* Debe ser claramente reconocido que, en la formación progresiva de los dos frentes de la guerra civil, el proletariado entrará primero en la lucha dividido e interiormente desgarrado. Este desgarramiento no puede ser suprimido simplemente por discusiones. Es una esperanza vana contar con «persuadir» poco a poco aun a esas capas dirigentes de la justeza de las opiniones revolucionarias; pensar, pues, que el movimiento obrero podrá instaurar su unidad —revolucionaria— «orgánicamente», desde el «interior». El problema que surge es el siguiente: ¿cómo la gran masa del proletariado —que es *instintivamente* revolucionaria, pero no ha llegado todavía *a una conciencia clara*— puede ser arrancada a esa dirección? Está claro

1 Se trata de la revista de Rosa Luxemburgo.

que precisamente el carácter teórico y «orgánico» de la discusión da la más larga licencia a los mencheviques y les hace también más fácil enmascarar al proletariado el hecho de que están en la hora decisiva al lado de la burguesía. Hasta que la parte del proletariado que se rebela espontáneamente contra esta actitud de sus jefes y aspira a una dirección revolucionaria sea *reunida en organización*, hasta que los partidos y los grupos realmente revolucionarios así nacidos hayan logrado, por su *acción* (para la cual *sus propias organizaciones revolucionarias de partido* son inevitablemente necesarias), ganar la confianza de las grandes masas y arrancarlas a la dirección de los oportunistas, no se puede pensar en la guerra civil, pese a que la situación revolucionaria global se mantiene y se agudiza objetivamente.

La situación mundial es objetivamente revolucionaria de una manera duradera y creciente. Rosa Luxemburgo, precisamente, ha suministrado al conocimiento de la esencia objetivamente revolucionaria de la situación un fundamento teórico en su libro clásico *La acumulación del capital*, libro todavía poco conocido y utilizado, lo que es un gran perjuicio para el movimiento revolucionario. Y al exponer cómo la evolución del capitalismo significa la desintegración de las capas que no son capitalistas ni obreras, *provee su teoría económica y social a la táctica revolucionaria de los bolcheviques frente a las capas no proletarias de trabajadores*. Rosa Luxemburgo muestra que cuanto más se acerca la evolución al punto en que el capitalismo termina, más violentas deben ser las formas que asume. Capas cada vez mayores se separan del edificio aparentemente sólido de la sociedad burguesa, llevan la confusión a las filas de la burguesía, desatan movimientos que pueden (marchar de por sí en el sentido del socialismo) acelerar mucho, por la violencia con que estallan, lo que es la condición del socialismo, es decir, el desplome de la burguesía.

En esta situación, que desintegra cada vez más a la sociedad burguesa, que empuja al proletariado, quiera o no, hacia la revolución, *los mencheviques han pasado, abiertamente o a escondidas, al campo de la burguesía*. Se hallan en el frente enemigo, contra el proletariado revolucionario y las otras capas (o pueblos) que se rebelan instintivamente. Pero con el conocimiento de ese hecho, *la concepción de Rosa Luxemburgo* sobre la marcha de la revolución, concepción sobre la cual ha construido lógicamente su oposición a la forma de organización de los bolcheviques, *se ha hundido*. En su crítica de la revolución rusa, Rosa Luxemburgo no ha sacado todavía las conclusiones necesarias que derivan del reconocimiento de ese hecho, aun cuando ha establecido los fundamentos económicos más profundos en *La acumulación del capital* y pese a que, como hace resaltar Lenin, no hay que dar sino un paso entre muchos pasajes del *Folleto de Junius* y la formulación clara de esas conclusiones. Parece que ella, aun en 1918, aun después de las experiencias del primer período de la revolución en Rusia, ha conservado su antigua actitud ante el problema del menchevismo.

Esto explica que defienda contra los bolcheviques los «derechos a la libertad». «La libertad —dice ella— es siempre la libertad de los que piensan de otro modo.» Es, pues, la libertad para las otras «corrientes» del movimiento obrero, para los mencheviques y los socialistas revolucionarios. Está claro que, en Rosa Luxemburgo, jamás se trata de la defensa vulgar de la democracia «en general». Su postura es más bien, en ese punto, la consecuencia lógica de su error de apreciación sobre el agrupamiento de las fuerzas en el estado actual de la revolución. Pues la postura de un revolucionario sobre los problemas de la libertad, en la época de la dictadura del proletariado, depende en último análisis exclusivamente de esto: ¿considera *a los mencheviques como enemigos de la revolución o como una «corriente» de revolucionarios* que «divergen» sobre cuestiones particulares de táctica, organización, etcétera?

Todo lo que Rosa Luxemburgo dice sobre la necesidad de la crítica, sobre el control público, etc., cualquier bolchevique, Lenin el primero —como lo subraya por otra parte Rosa Luxemburgo—, lo suscribiría. Se trata solamente de saber cómo todo eso debe ser realizado, *cómo la «libertad»* (y todo lo que va con ella) debe *ser objeto de una función revolucionaria y no contrarrevolucionaria.* Uno de los opositores más inteligentes de los bolcheviques, Otto Bauer, ha reconocido ese problema con bastante claridad. No combate la esencia «no democrática» de las instituciones del estado bolchevique con razones abstractas de derecho natural a lo Kautsky, sino porque el sistema de los soviets impediría el «real» agrupamiento de las clases en Rusia, impediría que los campesinos pudieran hacerse valer y los arrastraría en la estela política del proletariado. Testimonia así —contra su voluntad— el carácter revolucionario de la «supresión de la libertad» por los bolcheviques.

Al sobrestimar el carácter orgánico de la evolución revolucionaria, Rosa Luxemburgo es arrastrada a las contradicciones más evidentes. Del mismo modo que el programa de los spartaquistas ha constituido el fundamento teórico de las argucias centristas sobre la diferencia entre el «terror» y la «violencia», que apunta al rechazo del primero y la aprobación de la segunda, igualmente se ve postulado ya, en ese folleto de Rosa Luxemburgo, la consigna de los holandeses y del Partido Comunista Obrero (KAAP)[1] sobre la oposición entre la dictadura del partido y la dictadura de la clase. Desde luego, cuando dos personas diferentes hacen la misma cosa (y en particular cuando dos personas diferentes dicen la misma cosa) ésta no es idéntica. Sin embargo, Rosa Luxem-

1 Se trata en los dos casos de la tendencia izquierdista del movimiento obrero internacional, que es denunciada por Lenin en *La enfermedad infantil del comunismo.*

burgo se halla aquí peligrosamente próxima —precisamente porque se aleja del conocimiento de la estructura real de las fuerzas en lucha— de las esperanzas utópicas e hipertensas en la anticipación de fases ulteriores de la evolución. Esas consignas se hundirán en la utopía y sólo la actividad práctica —tan breve ¡ay!— de Rosa Luxemburgo en la revolución la ha salvado por fortuna de esa suerte.

La contradicción dialéctica del movimiento socialdemócrata —dice Rosa Luxemburgo en su artículo contra Lenin—[1] reside justamente en el hecho de «que aquí, por primera vez en la historia, las masas populares, ellas mismas y contra todas las clases dirigentes, imponen su voluntad, pero deben ponerla en el *más allá* de la sociedad actual, más allá de sí mismas. Esta voluntad no pueden forjarla las masas sino en el combate cotidiano contra el orden existente, luego *en el marco* de ese orden. El enlace entre las masas y el objetivo que supera el orden existente entre la lucha cotidiana y la subversión revolucionaria, he ahí la *contradicción dialéctica* del movimiento social demócrata»... Pero esta contradicción dialéctica no se atenúa en modo alguno en la época de la dictadura del proletariado: sólo sus miembros, el marco presente de la acción y el «más allá» se modifican en su materia. Y justamente el problema de la libertad y la democracia, que, durante la lucha en el marco de la sociedad burguesa, parecía ser un problema sencillo, puesto que cada pulgada de terreno libre conquistado era un terreno *conquistado a la burguesía,* adopta ahora una forma aguda al hacerse *dialéctica.* Aun la conquista efectiva de «libertades» a la burguesía no se opera siguiendo una línea recta, aunque, desde luego, la línea táctica del proletariado en la fijación del fin haya sido una línea recta y ascendente. Ahora esta posición también debe modificarse. De la democracia capitalista, dice Lenin, «la evolución no lleva simplemente, directamente y sin obstáculo, a una democratización cada vez más amplia».[2] No puede hacerlo porque la esencia social del período revolucionario consiste precisamente en que, a consecuencia de la crisis económica, la estratificación de las clases se modifica sin cesar de manera brusca y violenta, tanto en el capitalismo en vías de disolución como en la sociedad proletaria que lucha por tomar forma. Por ello *un constante reagrupamiento de las energías revolucionarias es una cuestión vital para la revolución.* Sabiendo con certeza que la situación de conjunto de la economía mundial debe empujar tarde o temprano al proletariado hacia una revolución en escala mundial, que será la única capaz de llevar a cabo realmente, en el sentido del socialismo, las medidas económicas, importa —en interés del desarrollo de la revolución— *conservar, por todos los medios y en todas las circunstancias, el poder del estado en manos del proletariado.* El proletariado victorioso no debe, al hacer esto, fijar de antemano de una manera dogmática su política, tanto en el plano económico como en el ideológico.

1 En la *Neue Zeit. Subrayado del autor.*

2 *El estado y la revolución.*

 Debe igualmente, en su política económica (socializaciones, concesiones, etc.), maniobrar libremente según las posibilidades o la necesidad de ganar para la dictadura ciertas capas de trabajadores o al menos neutralizarlas, del mismo modo que no puede inmovilizarse en el conjunto del problema de la libertad. La naturaleza y la medida de la «libertad» dependerán, en el periodo de la dictadura, del estado de la lucha de clases, del poder del enemigo, de la intensidad de la amenaza que pesa sobre la dictadura, de las reivindicaciones de las capas que deben ser ganadas, de la madurez de las capas aliadas y de las influidas por el proletariado. La libertad (tanto, por ejemplo, como la socialización) no puede representar un valor en sí. *Debe servir al reino del proletariado y no a la inversa.* Sólo un partido revolucionario, como el de los bolcheviques, es capaz de ejecutar esas modificaciones, a menudo muy bruscas, del frente de la lucha; sólo él posee bastante flexibilidad, capacidad de maniobra y ausencia de prejuicios en la apreciación de las fuerzas realmente actuantes para progresar, desde Brest-Litovsk, el comunismo de guerra y la más salvaje guerra civil, hasta la nueva política económica, y de ahí (modificándose de nuevo la situación del poder) hasta nuevos reagrupamientos de fuerzas, conservando al mismo tiempo siempre intacto lo esencial: el reino del proletariado.

Pero en esta sucesión de los fenómenos un polo ha permanecido fijo: es la postura contrarrevolucionaria de las otras «corrientes del movimiento obrero». Una línea recta va aquí de Kornilov a Kronstadt. Su «crítica» de la dictadura no es, pues, una autocrítica del proletariado —crítica cuya posibilidad debe ser preservada, aun durante la dictadura, por medio de instituciones—, sino una tendencia a la desintegración, al servicio de la burguesía. A ello se aplican con razón estas palabras de Engels a Bebel: «En tanto el proletariado *tenga necesidad* del estado, no tiene necesidad de éste en interés de la libertad, sino para aplastar a sus adversarios.»[1] Y si, en el curso de la revolución alemana, Rosa Luxemburgo ha modificado sus opiniones, analizadas aquí, ello se debe seguramente al hecho de que en los pocos meses en que le fue concedido vivir con la mayor intensidad y dirigir la revolución la han convencido de la falsedad de sus concepciones anteriores sobre la misma, y en primer lugar del carácter erróneo de sus opiniones sobre el papel del oportunismo, sobre la naturaleza de la lucha a librar contra él, y por consiguiente sobre la estructura y la función del partido revolucionario mismo.

Enero de 1922.

1 **Citados por Lenin en *El estado y la revolución.***

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS ACERCA DE LA CUESTIÓN DE LA ORGANIZACIÓN

No se puede separar mecánicamente las cuestiones políticas de las cuestiones de organización.

LENIN, *Discurso de clausura del XI Congreso del PCR.*

I

Los problemas de la organización forman parte de las cuestiones que permanecen poco elaboradas, aunque hayan estado en ciertos momentos —como, por ejemplo, durante las discusiones sobre las condiciones de adhesión— en el primer plano de las luchas ideológicas. La concepción del partido comunista, atacada y calumniada por todos los oportunistas, instintivamente comprendida y adoptada por los mejores obreros revolucionarios, es tratada, sin embargo, todavía frecuentemente, como una cuestión puramente *técnica* y no como una de las cuestiones *intelectuales* más importantes de la revolución. No es que falten los materiales para profundizar teóricamente la cuestión de la organización. Las tesis del II y III congresos, las luchas de orientación del partido ruso, las experiencias prácticas de los últimos años, ofrecen un material abundante. Pero se diría que el interés teórico de los partidos comunistas (exceptuado siempre el partido ruso) haya estado tan acaparado por los problemas de la situación económica y política mundial, por las consecuencias tácticas que de ello deben sacarse y por su justificación teórica, que no hay ya ningún interés teórico, vivo y activo por anclar la cuestión de la organización en la teoría comunista. Cuando en ese terreno se hace algo correcto es en virtud de un instinto revolucionario más que en virtud de una actitud teórica clara. Por otro lado, muchas actitudes tácticamente falsas, como, por ejemplo, en los debates sobre el frente unitario, provienen de una concepción incorrecta de las cuestiones de organización.

Esta «inconciencia» en las cuestiones de organización es seguramente una señal de la falta de madurez del movimiento. Pues la madurez o la falta de madurez no se miden, a decir

 verdad, sino por esto: una concepción o una actitud que apunte a lo que es necesario hacer está presente en la conciencia de la clase actuante y de su partido dirigente, bien en una forma concreta y mediatizada o bien en una forma abstracta e inmediata. Dicho de otro modo, tanto tiempo como el objetivo se encuentre fuera de alcance, hombres particularmente lúcidos pueden, hasta cierto punto, ver claramente el objetivo mismo, su esencia y su necesidad social. Sin embargo, serán incapaces de adquirir por sí mismos conciencia de los procesos concretos y de los medios concretos, resultantes de su intuición, eventualmente concreta, que llevarían a su fin. Cierto que los utopistas también pueden ver correctamente la situación real de la cual hay que partir. Si se quedan en simples utopistas es porque no están en condiciones de verla sino como un hecho o, todo lo más, como un problema a resolver, sin lograr comprender que es justamente aquí, en el problema mismo, donde son dadas también la solución y la vía que conduce a ella. Así, «no ven en la miseria más que la miseria, sin ver en ella el lado revolucionario, subversivo, que derribará la sociedad antigua».[1] La oposición, subrayada aquí, entre ciencia doctrinaria y ciencia revolucionaria supera el caso analizado por Marx y llega a ser oposición típica en la evolución de la conciencia de la clase revolucionaria. Con los progresos de la revolución en el proletariado la miseria ha perdido su carácter de simple hecho y se ha integrado en la dialéctica viva de la acción. Pero en su lugar aparecen, según la fase en que se encuentra la evolución de la clase, otros contenidos frente a los cuales la actitud de la teoría proletaria manifiesta una estructura muy semejante a la que Marx ha analizado aquí. Pues sería una ilusión utópica creer que la superación del utopismo ha sido ya realizada por el movimiento obrero revolucionario merced a la superación en pensamiento, operada por Marx, de su primera forma de aparición. Esta cuestión, que es en último análisis la cuestión de la relación dialéctica entre «objetivo final» y «movimiento», entre teoría y praxis, se repite en forma cada vez más evolucionada a cada etapa decisiva de la evolución revolucionaria, a decir verdad con contenidos que varían constantemente. Pues una tarea es siempre visible en su posibilidad abstracta mucho antes que sean visibles las formas concretas de su realización. Y la justeza o falsedad de la problemática no puede, a decir verdad, ser realmente discutida sino cuando la segunda fase es alcanzada, cuando es reconocible la totalidad concreta llamada a ser el medio y el camino de la realización. Así, la huelga general fue, en los primeros debates de la Segunda Internacional, una utopía puramente abstracta y no llegada al esbozo de una forma concreta sino con la primera revolución rusa, la huelga general belga, etc. Así, años de lucha revolucionaria aguda han debido pasar antes que el consejo obrero haya perdido su carácter utópico y mitológico de panacea para todas las cuestiones de la revolución y se haya advertido lo que era para el proletariado

[1] *Miseria de la filosofía*, p. 149.

no ruso. (No pretendo en modo alguno, por otra parte, que ese proceso de aclaración esté ya terminado, de lo cual dudo mucho. Pero como el consejo obrero no ha sido tomado aquí sino como ejemplo, no entraré en más detalles.)

Son justamente las cuestiones de la organización las que han permanecido más tiempo en esa especie de penumbra utópica. No es un azar. Pues el desarrollo de los grandes partidos obreros se ha operado en su mayor parte en una época en que la cuestión de la revolución pasaba por ser una cuestión que determinaba inmediatamente el conjunto de las acciones que influían teóricamente el programa, pero no por una cuestión que determinaba inmediatamente el conjunto de las acciones de la vida cotidiana. No parecía, pues, necesario tener teóricamente una idea clara y concreta de la esencia y la marcha previsible de la revolución para sacar de ello consecuencias sobre la manera con que la parte conciente del proletariado debía actuar allí concientemente. Ahora bien, la cuestión de la organización de un partido revolucionario no puede ser desarrollada orgánicamente sino a partir de una teoría de la revolución misma. Sólo cuando la revolución ha llegado a ser la cuestión del día, la cuestión de la organización *revolucionaria* hace irrupción con una necesidad imperiosa en la conciencia de las masas y sus portavoces teóricos.

Esto no se hace sino poco a poco. Pues aun el hecho de la revolución, aun la necesidad de tomar posición con relación a ella como cuestión de actualidad, que era el caso durante la primera revolución rusa y después de la misma, no pudo imponerse una comprensión correcta. Esto fue en parte, evidentemente, porque el oportunismo tenía ya raíces tan profundas en los partidos proletarios, que un conocimiento teórico correcto de la revolución se había hecho imposible a causa de ello. Pero aun allí donde ese motivo estaba ausente y donde estaba presente un claro conocimiento de las fuerzas motoras de la revolución, no pudo desarrollarse en una teoría de la organización revolucionaria. Era justamente el carácter inconciente, no elaborado teóricamente, fruto de un puro «crecimiento natural», de las organizaciones presentes, lo que en una forma parcial al menos, obstaculizaba la aclaración de los principios. Pues la revolución rusa ha descubierto claramente los límites de las formas de organización de la Europa occidental. El problema de las acciones de masa, de las huelgas revolucionarias de masa, muestra su impotencia frente a los movimientos espontáneos de las masas, sacude la ilusión oportunista que oculta la idea de una «preparación organizativa» de tales acciones, prueba que tales organizaciones no van nunca sino a remolque de las acciones reales de las masas, las frenan o las estorban en lugar de hacerlas avanzar o poderlas dirigir. Rosa Luxemburgo, que tiene sobre la significación de las acciones de masas la opinión más clara, va más lejos que esta simple crítica. Con una gran perspicacia, advierte el límite de la concepción tradicional de la organización, falsa en su relación con las masas: «La sobrestimación o la falsa estimación del

 papel de la organización en la lucha de clases del proletariado es completada habitualmente por la subestimación de las masas proletarias no organizadas y de su madurez política.»[1] Y saca de ello las consecuencias para polemizar, de un lado, contra esa sobrestimación de la organización y, de otro, para definir la tarea del partido, que no debe «consistir en la preparación y dirección técnica de la huelga de masas, sino ante todo en la *dirección política* de todo el movimiento».[2]

Un gran paso era dado así en la dirección de un conocimiento claro de la cuestión de la organización: al sacar la cuestión de la organización de su aislamiento abstracto (poniendo fin a la «sobrestimación» de la organización), se tomaba el camino en que le sería atribuida su *función* correcta en el proceso de la revolución. Pero, para esto, habría sido necesario que Rosa Luxemburgo reorientara de manera organizativa la cuestión de la dirección política, que aclarara los *momentos organizativos* que hacen al partido del proletariado apto para la dirección política. Lo que le ha impedido dar ese paso ha sido tratado en otro lugar. Hay que indicar aquí simplemente que ese paso había sido dado unos años antes: en el debate de la socialdemocracia rusa sobre la organización; Rosa Luxemburgo, conociendo exactamente esta discusión, se ha situado, sin embargo, en esta cuestión, al lado de la tendencia retrógada que frenaba la evolución (la de los mencheviques). Ahora bien, no es en modo alguno, por azar que los puntos que han provocado la escisión de la socialdemocracia rusa hayan sido, de una parte, la concepción del carácter de la futura revolución rusa y las tareas resultantes (coalición con la burguesía «progresista» o lucha al lado de la revolución campesina); de otra parte, las cuestiones de la organización. Pero para el movimiento no ruso fue una desgracia que *la unidad*, el lazo indisoluble, dialéctico, de *esas dos cuestiones* no haya sido entonces comprendido por nadie (incluida Rosa Luxemburgo). Pues así no solamente se descuidó divulgar en el proletariado, al menos en forma de propaganda, los problemas de la organización revolucionaria para prepararlo, por lo menos intelectualmente, para lo que iba a venir (no era posible entonces hacer más), sino que ni aun las opiniones correctas de Rosa Luxemburgo, Pannekoek y otros pudieron —como tendencias políticas también— concretarse suficientemente; quedaron, según las palabras de Rosa Luxemburgo, latentes, simplemente teóricas, y su lazo con el movimiento concreto ha conservado siempre un carácter utópico.[3]

1 *Huelgas de masas.*

2 *Ibid.* Sobre esta cuestión, como sobre otras que serán tratadas ulteriormente, cf. el muy interesante ensayo de J. Reval: «La autocrítica comunista y el caso «Levi», en *Kommunismus*, II, pp. 15-16. Falta lugar, evidentemente, para una discusión detallada con él.

3 Sobre las consecuencias de esta situación: cf. la crítica del *Folleto de Junius* por Lenin y la postura del ala izquierda de los partidos alemán, polaco y holandés durante la guerra mundial *(Contra la corriente)*. Pero el programa de los spartaquistas trata también de las tareas del proletariado

La organización es la forma de la mediación entre la teoría y la
práctica. Y como en toda relación dialéctica, aquí tampoco los miembros de la relación dialéctica adquieren concreción y realidad sino en su mediación y por ella. Ese carácter de la organización, mediadora entre la teoría y la praxis, aparece más claramente en el hecho de que la organización manifiesta, para la divergencia entre las tendencias, una sensibilidad mucho más grande, más fina y más segura que todo otro campo del pensamiento y la acción políticos. Mientras que, en la pura teoría, las concepciones y las tendencias más diversas pueden coexistir en paz, no tomando su oposición sino la forma de discusiones que pueden desarrollarse tranquilamente en el marco de una sola y misma organización, sin hacerla estallar obligatoriamente, las mismas cuestiones se presentan, cuando se aplican a las cuestiones de organización, como tendencias rígidas que se excluyen unas a otras. Sin embargo, toda tendencia o divergencia de opinión «teórica» debe trasformarse instantáneamente en cuestión de organización, si no quiere quedar como simple teoría, opinión abstracta, si realmente tiene la intención de mostrar la vía de su realización. Pero sería igualmente un error creer que la simple acción es capaz de suministrar un criterio real y seguro para juzgar la justeza de concepciones que se oponen entre sí o aun la posibilidad o imposibilidad de conciliarla. Toda acción es —en sí y por sí— una mezcla de acciones particulares de hombres y grupos particulares que es igualmente falso concebir como un devenir histórico y social «necesario» motivado de manera perfectamente suficiente desde el punto de vista histórico social o como la consecuencia tanto de «faltas» como decisiones «correctas» de individuos. Esa mezcla confusa no adquiere sentido y realidad salvo cuando se ha discernido en su totalidad histórica, es decir, en su función en el proceso histórico, en su papel mediador entre el pasado y el futuro. Ahora bien, una problemática que discierne el conocimiento de una acción como conocimiento de sus lecciones para el futuro, como respuesta a la cuestión de *¿Qué hacer?*, plantea ya el problema en el plano de la organización. Busca descubrir, en la estimación de la situación, en la preparación y dirección de la acción, los momentos que, de la teoría, han conducido *necesariamente* a una acción que le sea apropiada lo más posible; busca, pues, las *determinaciones esenciales* que unen teoría y práctica.

Está claro que solamente de esta manera se puede proceder a una autocrítica realmente fecunda, que se pueden descubrir de manera verdaderamente fecunda las «faltas» cometidas. La concepción de la «necesidad» abstracta del devenir lleva al fatalismo; la simple suposición de que las «faltas» o la habilidad de individuos son el origen del fracaso o el éxito no puede a su vez ofrecer lecciones decisivamente fecundas para la acción futura.

de una manera ampliamente utópica y no mediatizada, en su esbozo de la marcha de la revolución. *Informe del congreso de fundación del Partido Comunista de Alemania.*

Pues desde ese punto de vista aparecerá más o menos como un «azar» que sea justamente tal o cual que se ha encontrado justamente en tal o cual lugar, que haya cometido tal o cual falta, etc. La comprobación de tal falta no puede llevar más lejos que a la comprobación de que la persona en cuestión no estaba a la altura de su papel, a una comprensión que, si es correcta, no deja de tener valor, pero es secundaria, sin embargo, para la autocrítica esencial. La importancia exagerada que tal examen concede a los individuos particulares muestra que no es capaz de objetivar el papel de esas personas, su capacidad para determinar la acción de manera decisiva; esto muestra que las acepta con igual fatalismo que el fatalismo objetivo ha aceptado el conjunto del devenir. Pero si esa cuestión es llevada más allá de su aspecto *simplemente particular y contingente*, si se advierte en la acción correcta o errónea de individuos particulares una causa que *contribuye*, cierto, al conjunto, pero que se busca más lejos la razón, las posibilidades objetivas de sus acciones y las posibilidades objetivas de los hechos en virtud de los cuales justamente esos individuos se encontraban en sus puestos, etc., entonces la cuestión está ya planteada, de nuevo, en el plano de la organización.[1] Pues, en ese caso, la unidad que ha ligado entre sí en la acción a los que actuaban es ya examinada en tanto que unidad objetiva de la acción, con relación a su adaptación a esta acción determinada; la cuestión de saber si han sido buenos los medios organizativos para hacer pasar la teoría a la práctica está planteada.

La «falta» puede, es cierto, residir en la teoría, en los fines fijados o en el conocimiento de la situación misma. Por tanto, sólo una problemática orientada hacia las cuestiones de organización permite criticar realmente la teoría a partir del punto de vista de la práctica. Si la teoría es yuxtapuesta sin mediación a la acción, sin que se vea claramente cómo es concebida su influencia sobre ésta, dicho de otro modo, sin aclarar el lazo organizativo entre ellas, la teoría misma no puede ser criticada sino con relación a sus contradicciones teóricas inmanentes, etc. Esta función de las cuestiones de organización explica que el oportunismo haya experimentado siempre la mayor aversión a *sacar las consecuencias organizativas de las divergencias teóricas*. La actitud de los socialistas independientes de derecha en Alemania y de los partidarios de Serrati frente a las condiciones de adhesión del II Congreso, sus tentativas para desplazar las divergencias efectivas con la Internacional Comunista del campo de la organización al «puramente político», partían del sentimiento oportunista correcto de que, en ese terreno, las divergencias podían quedar un largo tiempo en estado latente y sin expresión práctica, mientras que el II Congreso, al plantear la cuestión en el plano de la organiza-

[1] Cf. como ejemplo de una crítica metódicamente correcta, orientada hacia las cuestiones de organización, el discurso de Lenin en el XI Congreso del PC(b)R, en que discierne de manera central, en las cuestiones económicas, la incapacidad de los comunistas, aun de los más avezados, que hacen aparecer las faltas particulares como síntomas. Es sabido que esto no cambia nada el rigor de la crítica referente a los individuos.

ción, obligada a una decisión clara e inmediata. Pero esta actitud no tiene nada de nuevo. Toda la historia de la Segunda Internacional está llena de semejantes tentativas para conciliar las concepciones más diversas, las más efectivamente divergentes, las más opuestas, en la «unidad» teórica de una resolución que hace justicia a todas. Como consecuencia automática, tales resoluciones no indican ninguna orientación para la acción concreta, aun son siempre ambiguas a este respecto y permiten las interpretaciones más diversas. La Segunda Internacional ha podido así —justamente porque evitaba cuidadosamente en tales resoluciones todas las consecuencias organizativas— extenderse teóricamente a muchos puntos, sin tener que comprometerse en lo más mínimo ni obligarse sobre cualquier cosa determinada. Así, por ejemplo, pudo ser adoptada la muy radical resolución de Stuttgart sobre la guerra, que no contenía, sin embargo, ningún compromiso para una acción concreta y determinada en el plano de la organización, ninguna directiva de organización sobre la manera en que era preciso actuar, ninguna garantía organizativa para la realización efectiva de la resolución. La minoría oportunista no sacó ninguna consecuencia organizativa de su derrota porque sentía que la resolución misma no tendría ninguna consecuencia en el plano de la organización. Por ello, después de la descomposición de la Internacional, todas las tendencias pudieron reivindicar esta resolución.

El punto débil de todas las tendencias radicales no rusas de la Internacional residía, pues, en que sus posturas revolucionarias contra el oportunismo de los revisionistas declarados y del centro no pudieron o no quisieron concretarse en el plano de la organización. Pero han permitido así a sus adversarios, particularmente a los centristas, borrar esas divergencias a los ojos del proletariado revolucionario; su oposición no impidió tampoco a los centristas pasar por los defensores del verdadero marxismo a los ojos de la parte del proletariado que tenía sentimientos revolucionarios. Es imposible señalar como tarea a estas líneas explicar teórica e históricamente la supremacía de los centristas en el período de la preguerra. Hay que señalar solamente de nuevo que es la cancelación de la revolución y la postura respecto de los problemas revolucionarios en la acción cotidiana lo que ha permitido a los centristas ocupar esa posición: polémica tanto contra el revisionismo declarado como contra las exigencias de la acción revolucionaria; rechazo teórico de ese revisionismo, sin voluntad seria de eliminarlo de la práctica del partido; aprobación teórica de esas exigencias, sin reconocimiento de su actualidad. Al mismo tiempo el carácter generalmente revolucionario del período, la *actualidad histórica* de la revolución, podían ser muy bien reconocidas por Kautsky y Hilferding, por ejemplo, sin que de ello resulte la obligación de aplicar esta visión de las cosas *a las decisiones del día*. Por ello esas divergencias de opinión quedaron para el proletariado como simples divergencias de opinión *en el interior* de los movimientos obreros en todo caso revolucionarios, y fue imposible una clara diferenciación entre

 las tendencias. Esa falta de claridad repercutió también sobre las concepciones del ala izquierda misma. La confrontación con la acción era imposible a esas concepciones, y merced a ello no pudieron desarrollarse y concretarse por la autocrítica productiva que acarrea el tránsito a la acción. Esas concepciones han conservado —aun cuando estaban próximas de hecho a la verdad— un carácter fuertemente abstracto y utópico. Piénsese, por ejemplo, en Pannekoek contra Kautsky en la cuestión de las acciones de masas. Rosa Luxemburgo tampoco fue capaz, por las mismas razones, de proseguir el desarrollo de sus ideas correctas sobre la organización del proletariado revolucionario como *dirección política* del movimiento. Su polémica correcta contra las formas mecánicas de organización del movimiento obrero, por ejemplo, en la cuestión de las relaciones entre partido y sindicato, entre masas organizadas e inorganizadas, condujo a una sobrestimación de las acciones de masa espontáneas, y su concepción de la dirección no pudo liberarse jamás completamente de un resabio simplemente teórico, simplemente propagandista.

II

Hemos explicado en otro lugar[1] que no se trata aquí de un azar, de una simple «falta» de esa pionera. En ese contexto, lo esencial de tales formas de pensamiento se resume en el mejor caso en la ilusión de una revolución «orgánica», *puramente proletaria.* En la lucha contra la doctrina oportunista de la evolución «orgánica», según la cual el proletariado conquistará poco a poco la mayoría de la población por un lento crecimiento y se apoderará así del poder por medios puramente legales,[2] se ha formado la teoría «orgánica» y revolucionaria de las luchas de masas espontáneas. Pese a todas las juiciosas reservas de sus mejores representantes, esta teoría desembocaría en último análisis en la afirmación de que la constante agravación de la situación económica, la inevitable guerra mundial imperialista y la aproximación consecutiva del período de luchas de masa revolucionaria provocan, con una necesidad histórica y social, acciones de masas espontáneas en las cuales será puesta a prueba entonces esa visión clara de los fines y las vías de la revolución en la dirección. Esta teoría ha hecho así del carácter puramente proletario de la revolución un presupuesto tácito. La forma en que Rosa

1 Cf. el ensayo anterior.

2 Cf. sobre esto la polémica de Rosa Luxemburgo contra la resolución de David en Maguncia *(Huelga de masas)*, lo mismo que sus comentarios (en el discurso programa del congreso de fundación del Partido Comunista de Alemania) en el Prefacio de Engels a *Las luchas de clases en Francia*, «biblia» del legalismo.

Luxemburgo concibe la extensión del concepto de «proletariado» es evidentemente muy distinta a la de los oportunistas. ¿No muestra con gran insistencia cómo la situación revolucionaria moviliza a grandes masas de un proletariado hasta entonces no organizado y fuera del alcance del trabajo de organización (obreros agrícolas, etc.) y cómo esas masas manifiestan en sus acciones un nivel de conciencia de clase incomparablemente más elevado que el partido y los sindicatos mismos, que pretenden tratarlos con condescendencia: como faltos de madurez, como «atrasados»? El carácter puramente proletario de la revolución es, sin embargo, el fundamento de esta concepción. De un lado, el proletariado interviene en el plan de batalla como formando una unidad; de otro, las masas cuyas acciones son estudiadas son masas puramente proletarias. Y es preciso que sea así. Pues sólo en la conciencia de clase del proletariado la actitud correcta respecto de la acción revolucionaria puede estar anclada tan profundamente, tener raíces tan profundas y tan instintivas, que basta una conciencia y una dirección clara para que la acción continúe siendo dirigida por el buen camino. Si, no obstante, otras capas toman una parte decisiva en la revolución, su movimiento puede —bajo ciertas condiciones—, hacer avanzar la revolución, pero puede también fácilmente tomar una dirección contrarrevolucionaria, puesto que en la situación de clase de esas capas (pequeñoburgueses, campesinos, naciones oprimidas, etc.) no está en modo alguno prefigurada, ni puede estarlo, una orientación necesaria hacia la revolución proletaria. Con relación a tales capas, para hacer avanzar sus movimientos en provecho de la revolución proletaria e impedir que su acción sirva a la contrarrevolución, un partido revolucionario así concebido no puede necesariamente desembocar sino en un fracaso.

Debe también desembocar en el fracaso con relación al proletariado mismo. Pues en esa edificación organizativa el partido corresponde a una representación del nivel de conciencia de clase del proletariado según la cual no se trata sino de hacer conciente al inconciente, actualizar lo que está latente, etc., o más bien, para esa representación, el proceso de la formación de conciencia no implica una terrible *crisis ideológica interior* al proletariado mismo. No se trata aquí de refutar ese miedo oportunista ante la «falta de madurez» del proletariado para tomar y conservar el poder. Esta objeción la ha refutado ya sin apelación Rosa Luxemburgo en su polémica contra Bernstein. Se trata de que la conciencia de clase del proletariado no se desarrolla paralelamente a la crisis económica objetiva, en línea recta y de manera homogénea en todo el proletariado, que grandes partes del proletariado permanecen intelectualmente bajo la influencia de la burguesía y la peor agravación de la crisis económica no los mueve de esa posición, que, por consiguiente, *la actitud del proletariado y su*

 reacción a la crisis quedan muy atrás, en vigor y en intensidad, en relación con la crisis misma.[1]

Esta situación, en la cual descansa la posibilidad del menchevismo, tiene también, sin duda alguna, fundamentos objetivamente económicos. Marx y Engels han observado muy pronto esta evolución, este aburguesamiento de las capas obreras que han logrado, merced a las utilidades de los monopolios, en la Inglaterra de la época, una situación privilegiada con relación a sus camaradas de clase.[2] Esta capa se ha desarrollado en todas partes con la entrada del capitalismo en la fase imperialista y ha llegado a ser indudablemente un soporte importante para la evolución generalmente oportunista y hostil a la revolución de grandes partes de la clase obrera. Pero a mi juicio es imposible explicar a partir de aquí toda la cuestión del menchevismo. Pues, en primer lugar, esta posición privilegiada está, ya hoy, muy quebrantada sin que la posición del menchevismo haya sufrido un quebranto correspondiente. También en este caso la evolución subjetiva del proletariado está en muchos aspectos en retraso en relación al ritmo de la crisis objetiva, de suerte que es imposible buscar en este motivo la *única* causa del menchevismo, si no se le quiere conceder una posición teórica cómoda, darle la posibilidad de deducir de la falta de una voluntad clara y consecuente de revolución en el proletariado la falta de una situación objetivamente revolucionaria. Pero, en segundo lugar, las experiencias de las luchas revolucionarias no han mostrado en modo alguno sin ambigüedad que la firmeza revolucionaria y la voluntad de lucha del proletariado corresponden simplemente a la estratificación económica de sus elementos. Vemos aquí todo lo que se aparta de un paralelismo simple y lineal y vemos que hay también grandes diferencias en la madurez de la conciencia de clase en el seno de las capas obreras que tienen la misma posición económica.

Sólo en el terreno de una teoría que no sea fatalista ni «economicista» adquieren esas comprobaciones su real significación. Si la evolución social es concebida de tal manera que el proceso económico del capitalismo lleve obligatoria y automáticamente al socialismo a través de las crisis, los momentos ideológicos indicados aquí no son entonces sino consecuencias de una falsa problemática. No son entonces sino síntomas del hecho de que la crisis objetivamente decisiva del capitalismo no está todavía ahí. Pues un retardo de la ideología proletaria con relación a la

1 **Esta concepción no es solamente una consecuencia del desarrollo «lento» de la revolución. Lenin ha expresado desde el I Congreso el temor de «que las luchas adquieran una violencia tal, que la conciencia de las masas obreras no pueda mantenerse al ritmo de su desarrollo». También la concepción del programa de los spartaquistas, según la cual el partido comunista se niega a tomar el poder, simplemente porque la «democracia» burguesa y socialdemócrata está al cabo de sus posibilidades, parte de la concepción de que el desplome objetivo de la sociedad burguesa puede producirse antes de la consolidación de la conciencia de clase revolucionaria en el proletariado. Informe del congreso de fundación del partido.**

2 **Se encuentra una buena exposición de sus declaraciones en *Contra la corriente.***

crisis económica, una crisis ideológica del proletariado, son para tales concepciones algo imposible por principio. La situación no se modifica tampoco esencialmente si, aun conservando el fatalismo economicista la altura fundamental, la concepción de la crisis se hace optimista y revolucionaria, es decir, si se comprueba que la crisis es inevitable y que no ofrece salida para el capitalismo. En ese caso, el problema tratado aquí no puede tampoco ser reconocido como problema; lo «imposible» se convierte simplemente en un «todavía no». Ahora bien, Lenin ha señalado con mucha justeza que no hay situación que, en sí misma y por sí misma, no tenga salida. En cualquier situación que pueda hallarse el capitalismo encontrará siempre posibilidades de solución «puramente económicas»; resta solamente saber si esas soluciones, una vez salidas del mundo teórico puro de la economía y entradas en la realidad de las luchas de clases, podrán también realizarse allí, imponerse. Para el capitalismo, los medios de salir del paso serían, pues, en sí y por sí, concebibles. *Pero depende del proletariado* que sean también aplicables. El proletariado, la acción del proletariado, cierra al capitalismo la salida de esta crisis. Cierto que es una consecuencia de la evolución «natural» de la economía que este poder esté *ahora* en manos del proletariado. Esas «leyes naturales» no determinan, sin embargo, sino de un lado la crisis misma, le dan una amplitud y una extensión que hacen imposible un desarrollo «apacible» del capitalismo. Si se despliegan sin obstáculos (en el sentido del capitalismo), ello no conduciría, sin embargo, a la simple declinación del capitalismo y a su tránsito al socialismo, sino —después de un largo período de crisis, guerras civiles y guerras mundiales imperialistas en un nivel cada vez más elevado— «a la decadencia común de las clases en lucha», a un nuevo estado de barbarie.

De otro lado, esas fuerzas y su despliegue «natural» han creado un proletariado cuya potencia física y económica deja al capitalismo muy pocas oportunidades de imponer una solución puramente económica según el esquema de las crisis anteriores, solución en la cual el proletariado no figura sino como *objeto* de la evolución económica. Esta potencia del proletariado es la consecuencia de los «sistemas de leyes» económicamente objetivos. Pero el tránsito de esta potencia posible a la realidad y la intervención real, como sujeto del proceso económico, del proletariado, que hoy es efectivamente un simple objeto de ese proceso y no es sino potencialmente y de manera latente su sujeto codeterminante, no son ya determinados automática y fatalmente por esos «sistemas de leyes». Más exactamente: su determinación automática y fatal no afecta ya hoy el punto central de la potencia real del proletariado. En efecto, en tanto las reacciones del proletariado a la crisis se desplieguen puramente según los «sistemas de leyes» de la economía capitalista, en tanto se manifiesten todo lo más como *acciones de masas espontáneas*, expresan en el fondo una estructura en muchos aspectos semejante a los movimientos del período prerrevolucionario. Esas reacciones estallan espontáneamente (la espontaneidad de un movimiento no

 es sino la expresión subjetiva y, en el plano de la sicología de las masas, de su carácter determinado por las leyes económicas) y, casi sin excepción, como una medida de defensa contra una ofensiva económica —raramente política— de la burguesía, contra su tentativa de encontrar una solución «puramente económica» a la crisis. Pero cesan también espontáneamente y recaen cuando sus fines inmediatos parecen alcanzados o irrealizables. Parece, pues, que hayan conservado su desenvolvimiento «natural».

No obstante, esta ilusión se desvanece si esos movimientos no son ya considerados abstractamente, sino en su medio real, en la totalidad histórica de la crisis mundial. Ese medio es *la repercusión de la crisis sobre todas las clases*, y no sólo sobre la burguesía y el proletariado. Hay una diferencia cualitativa y de principio, en la situación en que el proceso económico provoca en el proletariado un movimiento de masas espontáneo mientras el estado de toda la sociedad es —en su conjunto— estable o si se opera en él un profundo reagrupamiento de todas las fuerzas sociales, una conmoción de los fundamentos del poder de la sociedad reinante. Así, pues, el reconocimiento del importante papel de las capas no proletarias en la revolución y de su carácter no puramente proletario adquiere una significación decisiva. Todo dominio de una minoría sólo puede mantenerse si le es posible arrastrar ideológicamente en su estela a las clases que no son directa e inmediatamente revolucionarias y obtener de ellas el apoyo a su poder o, por lo menos, la neutralidad en su lucha por el poder. (Paralelamente interviene también el esfuerzo por neutralizar a partes de la clase revolucionaria.) Esto concierne a la burguesía en una medida particularmente elevada. Ésta tiene el poder efectivo mucho menos *inmediatamente* en sus manos de lo que lo han tenido las clases dominantes anteriores (por ejemplo, los ciudadanos de las ciudades griegas, la nobleza en el apogeo del feudalismo). Está, de una parte, mucho más claramente reducida a hacer la paz o a firmar compromisos con las clases competidoras que han tenido el poder antes que ella, para hacer que sirva a sus propios fines el aparato del poder dominado por la burguesía, y de otra está obligada a poner el ejercicio efectivo de la violencia (ejército, burocracia subalterna, etc.) en manos de pequeñoburgueses, campesinos y ciudadanos de naciones oprimidas. Ahora bien, si, a consecuencia de la crisis, la situación económica de esas capas se trasforma, si su adhesión ingenua e irreflexiva al sistema social dirigido por la burguesía es quebrantada, todo el aparato de dominación de la burguesía, puede dislocarse, por así decirlo, de un solo golpe: el proletariado puede verse aquí como vencedor y como el único poder organizado sin que haya empeñado siquiera una batalla seria y, menos aún, sin que el proletariado haya sido realmente vencedor.

Los movimientos de esas capas intermedias son real y solamente espontáneos. No son realmente sino el fruto de potencias sociales naturales desplegándose según «leyes naturales» ciegas, y como tales, dichos movimientos son ciegos en el sentido social.

Esas capas no tienen conciencia de clase que se refiera ni pueda referirse a la trasformación del conjunto de la sociedad;[1] así, pues, representan siempre intereses de clase particulares, que aun no tienen la apariencia de intereses objetivos del conjunto de la sociedad; su lazo objetivo con la totalidad no puede ser sino *producido* causalmente, es decir, por los deslizamientos en la totalidad, y no *dirigido* hacia la trasformación de la totalidad; así, pues, su orientación hacia la totalidad y la forma ideológica que reviste no tienen sino un carácter contingente, aun si son concebidas en su formación como causalmente necesarias. Por todas esas razones, el despliegue de esos movimientos es determinado por causas que le son exteriores. La orientación que adoptan finalmente, contribuyendo a que continúe desintegrándose la sociedad burguesa, dejándose utilizar de nuevo por la burguesía o hundiéndose en la pasividad después de su desarrollo sin resultados, etc., no está prefigurado en la esencia interna de esos movimientos, sino que depende muy ampliamente de la actitud de las clases capaces de conciencia, de la burguesía y del proletariado. Cualquiera que sea, sin embargo, el destino ulterior de esos movimientos, su simple explosión puede muy fácilmente provocar la detención de todo el mecanismo que mantiene y pone en movimiento a la sociedad burguesa y hacer a la burguesía, al menos temporalmente, incapaz de actuar.

La historia de todas las revoluciones, desde la gran revolución francesa, muestra en una medida creciente esta estructura. La realeza absoluta y, más tarde, las monarquías militares semiabsolutas, semifeudales, en las cuales se ha apoyado el predominio económico de la burguesía en la Europa central y oriental, pierden ordinariamente «de un solo golpe», cuando la revolución estalla, todo sostén en la sociedad. El poder social queda abandonado en la calle y no tiene, por así decirlo, dueño. La posibilidad de una restauración no está dada sino porque no hay capa revolucionaria que pueda hacer algo de ese poder abandonado. Las luchas del absolutismo naciente contra el feudalismo manifiestan una estructura distinta. Como las clases en lucha eran entonces mucho más directamente los soportes de sus organizaciones coercitivas, la lucha de clases fue también mucho más inmediatamente una lucha de la violencia contra la violencia. Piénsese en la formación del absolutismo en Francia, en las luchas de la Fronda, por ejemplo. Aun la decadencia del absolutismo inglés se desenvuelve de manera semejante, mientras que el desplome del protectorado y, más todavía, del absolutismo mucho más aburguesado de Luis XVI, se asemeja ya bastante más a las revoluciones modernas. La violencia inmediata se introduce allí desde el «exterior», por estados absolutos todavía intactos o por territorios que han seguido siendo feudales (la Vendée). A la inversa, los complejos de potencia puramente «democráticos» se hallan muy fácilmente, en el curso de la revolución, en una situación semejante: mientras que en la época del desplome se han formado,

[1] Cf. el ensayo «Conciencia de clase».

 en cierta medida, por sí mismos y han atraído hacia sí todo el poder, se ven también súbitamente despojados de todo poder a consecuencia del reflujo de las capas indecisas que los sostenían (Kerenski, Karoly).[1] La forma que adoptará esa evolución en los estados occidentales burgueses y democráticos avanzados no es todavía claramente previsible hoy. En todo caso, Italia, desde el fin de la guerra hasta 1920, se ha visto en una situación muy semejante, y la organización del poder que se ha dado después (es decir, el fascismo) forma un aparato coercitivo relativamente independiente con relación a la burguesía. No tenemos todavía la experiencia de los efectos de los fenómenos de dispersión en los países capitalistas altamente evolucionados provistos de grandes territorios coloniales, y particularmente de la influencia que tendrán sobre la actitud de la pequeña burguesía y la aristocracia obrera (y por consiguiente del ejército, etc.) los levantamientos coloniales que desempeñan aquí parcialmente el papel de levantamientos agrarios interiores.

Se forma para el proletariado, por consecuencia, una circunstancia social que reviste el modo de los movimientos espontáneos de masas, aun en el caso en que hayan conservado, considerados en sí mismos, su antigua esencia, una muy otra función en la totalidad social que la que han tenido en el orden capitalista estable. Aquí intervienen, sin embargo, modificaciones cuantitativas muy importantes en la situación de las clases en lucha. En primer lugar, la concentración del capital ha progresado mucho, lo que ha provocado igualmente una fuerte concentración del proletariado; aun así, en el plano de la organización y la conciencia, no ha sido enteramente capaz de sobrevivir a esta evolución. En segundo lugar, se hace cada vez más imposible al capitalismo, a consecuencia del estado de crisis, escapar a la presión del proletariado con pequeñas concesiones. Su salvación fuera de la crisis, la solución «económica» de la crisis no pueden resultar sino de una explotación reforzada del proletariado. Por ello las tesis tácticas del III Congreso subrayan muy justamente que «toda huelga masiva tiende a trasformarse en una guerra civil y en una lucha inmediata por el poder».

Sin embargo, tiende a ello solamente. Y que esta tendencia no se haya reforzado hasta convertirse en realidad, aunque las condiciones económicas y sociales de su realización hayan sido dadas en varios casos, es porque *está ahí justamente la crisis ideológica del proletariado*. Esta crisis ideológica se manifiesta, de un lado, en que la situación objetivamente muy precaria de la sociedad burguesa se refleja, sin embargo, en la cabeza de los proletarios bajo la forma de la antigua solidez y que el proletariado, en muchos aspectos, permanece todavía prisionero de las formas capitalistas de pensamiento y sensibilidad. Por otra parte, ese aburguesamiento del proletariado halla una forma de organización propia en los partidos obreros mencheviques y las direc-

[1] **Conde Michel Karoly, presidente de la república húngara (1918) antes de la comuna de Bela Kun.**

ciones sindicales dominadas por ellos. Ahora bien, esas organizaciones trabajan concientemente por mantener la simple espontaneidad de los movimientos del proletariado (dependencia de la ocasión inmediata, fragmentación por profesiones, por países, etc.) en el nivel de la simple espontaneidad y por impedir su trasformación en movimientos dirigidos hacia la totalidad, tanto por la unión territorial, profesional, etc., como por la unificación del movimiento económico con el movimiento político. La función de los sindicatos consiste, por otra parte, más en atomizar y despolitizar el movimiento, en disimular la relación con la totalidad, mientras que los partidos mencheviques tienen más bien la vocación de fijar la cosificación en la conciencia del proletariado ideológicamente y en el plano de la organización, y mantenerlo en el nivel del aburguesamiento relativo. Pero no pueden cumplir esa función sino porque esa crisis ideológica está presente en el proletariado, porque un tránsito ideológico orgánico a la dictadura y al socialismo es una imposibilidad, teóricamente también, para el proletariado, porque la crisis significa al mismo tiempo que el quebranto económico del capitalismo la subversión ideológica del proletariado, que se ha desarrollado en el capitalismo y bajo la influencia de las formas de vida de la sociedad burguesa. Esa subversión ideológica ha nacido, cierto, de la crisis económica y la posibilidad objetiva que da de tomar el poder, pero su desenvolvimiento no constituye en modo alguno un paralelo, automático y obediente a leyes, con la crisis objetiva misma, y *su solución no puede ser sino el acto libre del mismo proletariado.*

«Es ridículo —dice Lenin, en una forma que no es caricaturesca sino formalmente y no en la esencia— imaginarse que en un lugar un ejército se levantará, formando un frente, y dirá: ¡Nosotros estamos por el socialismo!, y en otro lugar otro ejército declarará: ¡Nosotros estamos por el imperialismo!, y luego seguirá una revolución social.»[1] Los frentes de la revolución y la contrarrevolución se constituyen más bien en una forma muy cambiante y en muchos aspectos extremadamente caótica. Fuerzas que actúan hoy en el sentido de la revolución pueden muy fácilmente actuar mañana en una dirección opuesta. Y, cosa particularmente importante, esas modificaciones de dirección no resultan en modo alguno de manera simple y automática de la situación de clase o aun de la ideología de la capa en cuestión, sino que han sido siempre influidas por las relaciones constantemente cambiantes con la totalidad de la situación histórica y las fuerzas sociales. De suerte que no tiene nada de paradójico decir que Kemal Pachá, por ejemplo, representa (en circunstancias determinadas) un reagrupamiento de fuerzas revolucionarias, mientras que un gran «partido obrero» representa un reagrupamiento contrarrevolucionario. Pero, entre los momentos que permiten una orientación, *el conocimiento correcto, por el proletariado, de su propia situación histórica es un factor de primer rango.* El desenvolvimiento de la revolución rusa en 1917 lo prueba de manera verdadera-

1 *Contra la corriente.*

 mente clásica: las consignas de paz y de derecho de autodeterminación, la solución radical de la cuestión agraria, han hecho de las capas en sí mismas vacilantes un ejército utilizable (momentáneamente) por la revolución y han desorganizado completamente y hecho inapto para la acción todo aparato del poder contrarrevolucionario. No vale objetar que la revolución agraria y el movimiento de las masas por la paz se habrían desplegado aun sin partido comunista y aun contra él. En primer lugar, esto no es comprobable; la derrota del movimiento agrario, que estalló también espontáneamente en Hungría en octubre de 1918, contradice, por ejemplo, esa afirmación; habría sido eventualmente posible, también en Rusia, «uniendo» (en una unidad contrarrevolucionaria) a todos los «partidos obreros» «importantes», batir al movimiento agrario o hacerlo refluir. En segundo lugar, «el mismo» movimiento agrario habría adoptado, si se hubiera impuesto contra el proletariado urbano, un carácter netamente contrarrevolucionario con relación a la revolución social. Este ejemplo muestra ya hasta qué punto el reagrupamiento de las fuerzas sociales no debe, en las situaciones de crisis aguda de la revolución social, ser juzgado según normas mecanicistas y fatalistas. Muestra cómo la visión correcta y la decisión correcta del proletariado gravitan con peso *decisivo* en la balanza y hasta qué punto la salida de la crisis *depende del proletariado mismo*. Ahora bien, hay que observar todavía que la situación de Rusia era relativamente simple en comparación con la de los países occidentales, que los movimientos de masas se han manifestado allí también con mucha espontaneidad, que la acción organizativa de las fuerzas que reaccionaban no tenía raíces antiguas. Así, se puede decir sin exageración que las determinaciones comprobadas aquí son válidas para los países occidentales *en una medida todavía mayor*. Tanto más cuanto que el carácter subdesarrollado de Rusia, la ausencia de una larga tradición legal del movimiento obrero —sin hablar por ahora de la existencia de un partido comunista constituido— han dado al proletariado ruso la posibilidad de superar más rápidamente la crisis ideológica.[1]

Así, el desarrollo de las fuerzas económicas del capitalismo pone en las manos del proletariado la decisión concerniente al destino de la sociedad. Engels caracteriza el tránsito que la humanidad opera *después* de la subversión que hay que realizar como «el salto del reino de la necesidad al de la libertad».[2] Es sabido que ese salto, para el materialismo histórico —precisamente porque es salto—, representa, por su esencia, un *proceso*. Engels, en el pasaje citado ¿no dice que las trasformaciones en esa dirección

[1] No hay que pretender, al hacer eso, que esta cuestión está definitivamente arreglada en Rusia. Sigue en pie más bien en tanto dure la lucha contra el capitalismo. Sólo que reviste en Rusia formas diferentes (más débiles, probablemente) que en Europa, de conformidad con la influencia más reducida que los modos capitalistas de pensar y sentir han influido allí sobre el proletariado. Sobre el mismo problema, cf. Lenin, *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*.

[2] *Anti-Dühring*.

se operarán «en una proporción siempre creciente»? Resta solamente saber dónde hay que situar el *punto de partida* de ese proceso. Lo más simple sería evidentemente seguir a Engels al pie de la letra, referir simplemente el reino de la libertad en tanto que *estado* a la época que sucede a la revolución social enteramente consumada y negar así toda actualidad a esta cuestión. Resta solamente saber si esta comprobación, que corresponde sin ninguna duda a la letra de las palabras de Engels, agota realmente la cuestión. Resta saber si es posible concebir un estado, aun sin hablar de realizarlo socialmente, que no haya sido preparado por un largo *proceso* actuando en dirección de ese estado, conteniendo y desarrollando sus elementos, aunque en una forma en muchos aspectos inadecuada y necesitada de saltos dialécticos; por tanto, si una separación abrupta y excluyente de las transiciones dialécticas entre el «reino de la libertad» y el proceso que está destinado a darle vida no manifiesta una estructura utópica de la conciencia, semejante a la manifestada por la separación, ya tratada, entre objetivo final y movimiento.

Si, en cambio, el «reino de la libertad» es considerado en conexión con el proceso que al mismo conduce, es indudable que la primera intervención histórica del proletariado tendía a ello ya, de manera inconciente, en todos los aspectos evidentemente. Aunque no pueda *influir inmediatamente —aun en el plano teórico— las etapas* particulares de la fase inicial, el objetivo final del movimiento proletario no puede, sin embargo, como principio, como punto de vista de la unidad, ser separado de ninguno de los momentos del proceso. No hay que olvidar, sin embargo, que el período de las luchas decisivas no se distingue solamente de los precedentes por la amplitud e intensidad de las luchas mismas, sino que esas intensificaciones cuantitativas no son sino los síntomas de las diferencias cualitativas profundas que hacen contrastar esas luchas con las luchas anteriores. Si, en una etapa anterior y según las palabras del *Manifiesto comunista,* «aun la cohesión masiva de los obreros no era la consecuencia de su propia unión, sino la consecuencia de la unión de la burguesía», esta conquista de la autonomía, esta «organización en clase» del proletariado se repite a un nivel cada vez más elevado, hasta que viene el período de la crisis definitiva del capitalismo, la época en la cual la decisión está cada vez más en manos del proletariado.

Esta situación no significa en modo alguno que los «sistemas de leyes» económicos objetivos habrían dejado de funcionar. Al contrario, seguirán en vigor mucho tiempo todavía *después de la victoria* del proletariado y no se marchitarán —como el estado— sino con el nacimiento de la sociedad sin clases, enteramente bajo el dominio humano. Lo que hay de nuevo en la situación presente es simplemente —¡simplemente!— que las fuerzas ciegas del desarrollo económico capitalista empujan a la sociedad hacia el abismo, que la burguesía no tiene ya el poder de ayudar a la sociedad a superar, después de breves oscilaciones, el «punto muerto» de sus leyes económicas, pero que el proletariado tiene

 la posibilidad, aprovechando *concientemente* las tendencias existentes de la evolución, de dar a la evolución misma *otra dirección*. Esta otra dirección es la reglamentación conciente de las fuerzas productivas de la sociedad. Querer esto *concientemente* es querer el «reino de la libertad», es dar el *primer paso conciente* en dirección de su realización.

Ese primer paso resulta «necesariamente», es verdad, de la situación de clase del proletariado. Sin embargo, esa necesidad misma tiene el carácter de un salto.[1] La relación *práctica* con la totalidad, la unidad real de la teoría y la praxis, que no eran inherentes, por así decirlo, sino inconcientemente a las acciones anteriores del proletariado, se abren paso clara y concientemente. En fases anteriores de la evolución también la acción del proletariado se elevaba a menudo por saltos a una altura cuyo lazo y continuidad con la evolución precedente no podían ser hechas concientes y concebidas como producto necesario de la evolución sino después. (Piénsese en la forma estatal de la Comuna de 1871.) Aquí, sin embargo, el proletariado debe dar *concientemente* ese paso. ¿Qué hay de asombroso en que todos los que permanecen prisioneros de las formas de pensamiento del capitalismo tengan miedo de ese salto, que se agarren con toda la energía de su pensamiento a la necesidad como «ley de la repetición» de los fenómenos, como ley natural, y rechacen como una imposibilidad el nacimiento de algo radicalmente nuevo de que no podemos tener todavía ninguna «experiencia»? Es Trotski quien ha subrayado con la mayor claridad esta demarcación en la polémica con Kautsky, después de haber sido abordada en los debates sobre la guerra. «Pues el prejuicio bolchevique fundamental es precisamente que no se puede aprender a montar a caballo sino cuando se está sólidamente sentado en un caballo».[2] Pero Kautsky y sus semejantes no son importantes sino como síntomas de una situación: en tanto que expresión teórica de la crisis ideológica de la clase obrera, del momento de su evolución en que retrocede «de nuevo ante la enormidad indeterminada de sus propios fines», de esa tarea que debe, sin embargo, tomar sobre sí y no puede tomarla *sino bajo esa forma conciente*, si no quiere hundirse vergonzosa y lamentablemente, al mismo tiempo que la burguesía, en la crisis de derrumbe del capitalismo.

[1] Cf. el ensayo «El cambio de función del materialismo histórico».

[2] *Terrorismo y comunismo*. No es en modo alguno un azar, a mi juicio, evidentemente en un nivel diferente del filosófico, que la polémica de Trotski contra Kautsky reproduzca en el terreno político los argumentos esenciales de la polémica de Hegel contra la teoría del conocimiento de Kant. Kautsky, por otra parte, ha formulado más tarde la validez absoluta de las leyes del capitalismo para el futuro, aun en la imposibilidad de un conocimiento concreto de las tendencias de la evolución. Cf. *La revolución proletaria y su programa*.

Si los partidos mencheviques son la expresión, en el plano de la organización, de esa crisis ideológica del proletariado, el partido comunista es la forma, en el plano de la organización, de la preparación conciente de ese salto, y de tal suerte el primer paso *conciente* hacia el reino de la libertad. Pero lo mismo que más arriba ha sido puesto en claro el concepto general de reino de la libertad y se ha mostrado que su proximidad no ha significado en modo alguno el fin súbito de las necesidades objetivas del proceso económico, hay que considerar ahora más de cerca la relación del partido comunista con el reino futuro de la libertad. No es que la sociedad comunista evolucionada no conozca la libertad del individuo. Al contrario. Será, en la historia de la humanidad, la primera sociedad que tomará realmente en serio y realizará efectivamente esa exigencia. Sin embargo, esa libertad no será en modo alguno la libertad tal como la conciben hoy los ideólogos de la clase burguesa. Para conquistar las condiciones sociales de la libertad real hay que librar batallas en el curso de las cuales no sólo desaparecerá la sociedad actual, sino también el tipo humano producido por esa sociedad. «La especie humana actual —dice Marx— se parece a los judíos que Moisés condujo a través del desierto. No sólo tiene que conquistar un mundo nuevo, sino que debe desaparecer para dejar el puesto a los hombres que son a la medida de un mundo nuevo».[1] Pues la «libertad» del hombre vivo actualmente es la libertad del individuo aislado por la propiedad cosificada y cosificante, libertad *contra* los otros individuos (igualmente aislados): libertad del egoísmo, de la clausura en sí mismo, libertad para la cual la solidaridad y la cohesión no se tienen en cuenta, todo lo más, sino como «ideas reguladoras» ineficaces.[2] Querer hoy dar vida inmediatamente a esa libertad es renunciar prácticamente a la realización efectiva de la libertad real. Saborear, sin preocuparse de los otros hombres, esa «libertad» que su situación social o su temperamento propio pueden ofrecer a individuos particulares, significa, pues, hacer prácticamente eterna, en la medida en que ello depende del individuo en cuestión, la estructura no libre de la sociedad actual.

Querer *concientemente* el reino de la libertad no puede ser sino dar concientemente los pasos que llevan a él efectivamente. Y si se comprende que la libertad individual no puede ser, en la sociedad burguesa de hoy, sino un privilegio corrompido y corrup-

1 *Las luchas de clases en Francia.*

2 Cf. la *metodología* de la ética en Kant y en Fichte; en la exposición efectiva ese individualismo está considerablemente debilitado. Pero Fichte, por ejemplo, subraya que la fórmula, muy próxima a Kant, «limita tu libertad de manera que el otro, a tu lado, pueda también ser libre», no tiene (en su sistema) validez absoluta, sino solamente una «validez hipotética». *Fundamentos del derecho natural,* 7, IV.

tor, porque está basado en la ausencia de solidaridad y en la falta de libertad de los otros, ello implica justamente la renuncia a la libertad individual. Implica una subordinación conciente a esa voluntad de conjunto que tiene por vocación dar realmente vida a esa libertad real y que emprende seriamente hoy los primeros pasos, difíciles, inciertos y vacilantes en esa dirección. Esta voluntad de cònjunto conciente es el partido comunista. Y como todo momento de un proceso dialéctico, contiene también, en germen solamente, desde luego, y en una forma primitiva, abstracta y no desarrollada, las determinaciones que corresponden al fin que está llamado a realizar: la libertad en su unidad con la solidaridad. La unidad de esos momentos es la *disciplina*. No solamente porque el partido no es capaz de llegar a ser una voluntad de conjunto activa sino a consecuencia de la disciplina, mientras que toda introducción del concepto burgués de libertad impide la formación de esta voluntad de conjunto y trasforma el partido en un agregado de individuos particulares, agregado flojo e incapaz de acción, sino también porque la disciplina es justamente, para el individuo igualmente, el primer paso en dirección de la libertad posible hoy —libertad todavia muy primitiva evidentemente, en función del nivel de la evolución social— que se encuentra en la dirección de una superación del presente.

Todo partido comunista representa, por su esencia, un tipo de organización más elevado que cualquier otro partido burgués o partido obrero oportunista, como lo muestran enseguida *sus exigencias más elevadas respecto de sus miembros individuales*. Esto apareció claramente desde la primera escisión de la socialdemocracia rusa. Mientras que los mencheviques (como todo partido burgués en su esencia) hallaban que la simple aceptación del programa del partido bastaba para ser adherente, ser miembro del partido era para los bolcheviques sinónimo de participación personal activa en el trabajo revolucionario. Ese principio tocante a la estructura del partido no se ha modificado en el curso de la revolución. Las tesis de organización del III Congreso comprueban: «La aceptación de un programa comunista no es sino la proclamación de la voluntad de llegar a ser comunista. La primera condición de la aplicación seria del programa es la participación de todos los miembros en el trabajo en común, continuo, cotidiano.» Evidentemente, ese principio ha seguido siendo hasta hoy en muchos aspectos un simple principio. Pero esto no cambia absolutamente nada su importancia fundamental. Pues lo mismo que el reino de la libertad no nos puede ser concedido de una vez, un poco como una *gratia irresistibilis*, igualmente el «objetivo final» no nos espera en alguna parte fuera del proceso, pero es inmanente en forma de proceso a cada momento particular del proceso, lo mismo el partido comunista, en tanto que forma revolucionaria de conciencia del proletariado, es igualmente algo *que resulta del proceso*. Rosa Luxemburgo ha reconocido muy justamente que «la organización debe formarse como producto de la lucha». Solamente que ha sobrestimado el carácter orgánico de ese proceso y subestimado la importancia del elemento

conciente y concientemente organizador en él. Comprender este error no debe, sin embargo, llevar a pujar hasta el punto de no ver ya el carácter de proceso que tienen las formas de organización. Pues aunque en los partidos no rusos los principios de esta organización hayan estado desde el comienzo presentes en la mente (puesto que las experiencias rusas podían ser explotadas), el carácter de proceso de su formación y crecimiento no puede, sin embargo, ser simplemente superado por medidas organizativas. Medidas organizativas correctas pueden, es cierto, acelerar extraordinariamente ese proceso, pueden rendir los mayores servicios para aclarar la conciencia y son, por consiguiente, la condición previa indispensable a la formación de la organización. Sin embargo, la organización comunista no puede ser elaborada sino en la lucha, no puede realizarse más que si cada miembro tiene conciencia, por su propia experiencia, de la justeza y la necesidad de esta forma precisa de cohesión.

Se trata, pues, de la interacción entre espontaneidad y reglamentación conciente. Esto no tiene, en sí y por sí, nada de nuevo en la evolución de las formas de organización; al contrario. Es la manera típica en que nacen nuevas formas de organización. Engels[1] describe, por ejemplo, cómo ciertas formas de acción militar se han impuesto espontáneamente, a consecuencias de la necesidad objetiva de una acción adaptada a su fin, gracias a los instintos inmediatos de los soldados, sin preparación teórica y aun contra las formas de organización militar existentes, y no han sido fijados en la organización sino después. Lo que hay de nuevo en el proceso de formación de los partidos comunistas es simplemente la relación modificada entre actividad espontánea y previsión conciente, teórica; es la desaparición progresiva de la pura estructura retardataria *(post festum)*, de la conciencia burguesa cosificada y puramente «contemplativa», la lucha constante contra esa estructura. Esta relación modificada descansa en el hecho de que en ese nivel de la evolución existe ya, para la conciencia de clase del proletariado, la *posibilidad objetiva* de no tener ya una opinión retardataria de su propia situación de clase y de la actividad correcta que a ella corresponde. Sin embargo, *para cada trabajador individual*, la vía para alcanzar la conciencia de clase objetivamente posible para adoptar interiormente la actitud en la cual se elabora para él esta conciencia de clase, no puede pasar igualmente, a consecuencia de la cosificación de su conciencia, sino por sus experiencias inmediatas para alcanzar después la aclaración; la conciencia sicológica conserva, pues, en cada individuo su carácter retardatario. Esta oposición de la conciencia individual y la conciencia de clase en cada proletario individual no es en modo alguno un azar. Pues en el partido comunista, como forma de organización superior a las otras organizaciones, y en él por primera vez en la historia, el carácter activo y práctico de la conciencia de clase se afirma, de una parte, como principio que influye *inmediatamente* las acciones particu-

1 *Anti-Dühring.*

 lares de cada individuo; de otra parte, y al mismo tiempo, como factor que participa *concientemente* en la determinación de la evolución histórica.

Esta doble significación de la actividad, su relación simultánea con el portador individual de la conciencia de clase proletaria y con la marcha de la historia por consiguiente, *la mediación concreta entre el hombre y la historia,* es decisiva para el tipo de organización que nace aquí. Para el antiguo tipo de organización —trátese de los partidos burgueses o de partidos obreros oportunistas, que es la misma cosa— el individuo no puede ser tenido en cuenta sino como «masa» que sigue, como número. Marx Weber define correctamente ese tipo de organización: «Todos tienen de común que a un núcleo de personas que tienen la dirección *activa* se asocian «*miembros*» *que tienen un papel esencialmente* más pasivo, mientras que la masa de los adherentes no desempeña sino un papel de objeto.»[1] Ese papel de objeto no es suprimido por la democracia formal, la «libertad» que puede reinar en esas organizaciones: es, al contrario, inmovilizado y hecho eterno. La «falsa conciencia», la imposibilidad objetiva de intervenir en la marcha de la historia se refleja, en el plano de la organización, en la imposibilidad de formar unidades políticas activas (partidos) que estarían llamados a ser mediadores entre la acción de cada adherente particular y la actividad de toda la clase. Como esas clases y esos partidos no son activos en el sentido histórico objetivo, como su actividad aparente no puede ser sino un reflejo de su abandono fatalista a potencias históricas incomprendidas, todos los fenómenos que resultan de la estructura de la conciencia cosificada y la separación entre la conciencia y el ser, entre la teoría y la praxis, deben manifestarse allí necesariamente. Dicho de otro modo, en tanto que *complejos globales,* tienen una posición *puramente contemplativa* frente al curso de la evolución. En consecuencia, se manifiestan necesariamente en ellos las dos concepciones igualmente falsas sobre el curso de la historia, que son interdependientes y aparecen siempre al mismo tiempo: una sobrestimación voluntarista de la importancia activa del individuo (del jefe) y una subestimación fatalista de la importancia de la clase (de la masa). El partido se articula en una parte activa y una parte pasiva, y la segunda no debe ser puesta en movimiento sino ocasionalmente y siempre bajo el mando de la primera. La «libertad» que puede existir para los miembros de tales partidos no es, por consiguiente, nada más que la libertad de juzgar los acontecimientos que se desarrollan de manera fatal o las faltas de los individuos; son *espectadores,* tomando en ello más o menos parte, pero jamás con el corazón de su existencia, con toda su personalidad. Pues la personalidad total de los miembros no puede ser englobada jamás por tales organizaciones; éstas jamás pueden tender a englobarla. Como todas las formas sociales de la «civilización», esas organizaciones descansan en la división del trabajo más precisa y más mecanizada, en la bu-

1 *Wirtschaft und Gesellschaft.*

rocratización, en una medida y una distinción precisas de los derechos y los deberes. Los miembros no están adheridos a la organización sino por partes abstractas de su existencia, y esas adherencias abstractas se objetivan en forma de derechos y deberes distintos.[1]

La participación realmente activa en todos los acontecimientos, la actitud realmente práctica de todos los miembros de una organización no pueden obtenerse sino con la intervención de toda la personalidad. Sólo cuando la acción en el seno de la comunidad llega a ser asunto personal central de todo individuo que toma parte en ella puede ser suprimida la separación entre derecho y deber, forma de aparición organizativa de la separación del hombre y su propia socialización, forma de su fragmentación por las potencias sociales que lo dominan. En su descripción de la constitución de las *gens*, Engels subraya muy fuertemente esta diferencia: «Dentro no hay todavía ninguna diferencia entre derechos y deberes.»[2] Según Marx,[2] es la señal distintiva particular de la relación jurídica de que el derecho no puede «existir, por su naturaleza, sino en la aplicación de la misma medida»; sin embargo. los individuos necesariamente desiguales «no son mensurables con la misma medida salvo si se les engloba en un mismo punto de vista... y no se ve en ellos otra cosa salvo si se hace abstracción de todo lo demás»[3] Toda relación humana, pues, que rompa con esta estructura, con esa abstracción de la personalidad de conjunto del hombre, con esa subsunción bajo un punto de vista abstracto, es un paso hacia la destrucción de esa cosificación de la conciencia humana. Ahora bien, tal paso presupone *el empeño activo del conjunto de la personalidad*. Se ha hecho claro así que las formas de la libertad en las organizaciones burguesas no son nada más que una «falsa conciencia» de la ausencia efectiva de libertad, es decir, una estructura de la conciencia en que el hombre *considera* de manera formalmente libre su integración a un sistema de necesidades de esencia extraña, y confunde la «libertad» formal de esta contemplación con la libertad real. Sólo esta comprensión de las cosas suprime la paradoja aparente de nuestra afirmación anterior según la cual la disciplina del partido comunista, la absorción incondicional del conjunto de la personalidad de cada miembro en la praxis del movimiento, es la única vía posible para realizar la libertad auténtica. Y esto es verdad no solamente en cuanto a la comunidad, a la que tal forma de organización provee la palanca para conquistar las condiciones sociales objetivas de esta libertad, sino también en cuanto al individuo particular, en cuanto al miembro individual del partido, que no puede avanzar hacia la realización de la libertad *para sí mismo también* sino por esta vía. La cuestión

1 Se encuentra una buena descripción de esas formas de organización en la *Tesis sobre la organización* del III Congreso; dichas formas son comparadas allí con la organización del estado burgués.

2 *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado.*

3 *Crítica del programa de Gotha.*

 de la disciplina es, pues, una cuestión práctica elemental para el partido, una condición indispensable de su funcionamiento real; no es, sin embargo, una cuestión simplemente técnica y práctica, sino una de las cuestiones *intelectuales* más altas y más importantes del desarrollo revolucionario. Esta disciplina, que no puede nacer sino como el acto conciente y libre de la parte más conciente, de la vanguardia de la clase revolucionaria, es imposible de realizar sin esas condiciones intelectuales previas. Sin un conocimiento, al menos instintivo, de esa correlación entre el conjunto de la personalidad y la disciplina de partido para todo miembro individual del partido, esa disciplina se inmoviliza necesariamente en un sistema abstracto y cosificado de derechos y deberes, y el partido recae necesariamente en el tipo de organización de un partido burgués. Se puede comprender así que, de una parte, la organización manifieste revolucionaria, objetivamente, la mayor sensibilidad al valor o la ausencia de valor revolucionario de concepción y tendencias teóricas y que, de otra parte, la organización revolucionaria presupone, subjetivamente, un muy alto grado de conciencia de clase.

IV

Por importante que sea ver claramente en el plano teórico esta relación de la organización comunista con sus miembros individuales, sería funesto atenerse a ello, ver el problema de la organización bajo su aspecto formal y ético. Pues la relación descrita aquí entre el individuo y la voluntad de conjunto a la cual se somete con toda su personalidad no se encuentra, considerada aisladamente, en el partido comunista solamente; ha sido más bien un rasgo esencial de numerosas sectas utopistas. Muchas sectas aun han podido dar manifestaciones más visibles y más claras que los partidos comunistas de ese aspecto ético y formal del problema organizativo, justamente porque esas sectas lo concebían como el único principio o al menos como el principio simplemente decisivo y no como un simple momento del *conjunto* del problema organizativo. Ahora bien, tomado en su aspecto ético y formal unilateral, ese principio de organización se suprime a sí mismo; su justeza, que no es un ser ya logrado y acabado, sino simplemente la *dirección correcta* hacia el fin a realizar, deja de ser algo correcto desde que cesa su relación correcta con el conjunto del proceso histórico. Por ello, en la elaboración de la relación entre individuos y organización, una importancia decisiva ha sido concedida a la esencia del partido en tanto que principio concreto de mediación entre el hombre y la historia. Pues sólo si la voluntad de conjunto concentrada en el partido es un factor activo y conciente de la evolución histórica, que se encuentra por

consiguiente en una interacción constante y viva con el proceso
de subversión social, lo que arrastra igualmente a sus miembros individuales a una interacción viva con ese proceso y su soporte, la clase revolucionaria, las exigencias planteadas a partir de aquí al individuo pierden su carácter ético y formal. Lenin, al estudiar cómo se mantiene la disciplina revolucionaria del partido comunista, ha puesto en el primer plano, al lado de la devoción de los miembros, las relaciones del partido con las masas y la justeza de su dirección política.[1]

Esos tres momentos no deben ser separados, sin embargo. La concepción ética y formal de las sectas fracasa precisamente porque no es capaz de discernir la unidad de esos momentos, la interacción viva entre organización del partido y masas inorganizadas. Toda secta —cualquiera que sea su actitud de rechazo frente a la sociedad burguesa, por profunda que sea, subjetivamente, su convicción de que un abismo la separa de esta sociedad— manifiesta justamente en ese punto que está todavía en un terreno burgués, en la esencia de su concepción de la historia; en consecuencia la estructura de su propia conciencia está todavía estrechamente emparentada con la conciencia burguesa. Este parentesco puede, en última instancia, ser llevado a una concepción similar de la dualidad del ser y la conciencia, a la incapacidad de discernir su unidad como proceso dialéctico, como *el* proceso de la historia. Desde ese punto de vista, es indiferente que esta unidad dialéctica objetivamente presente sea discernida, en su reflejo falso y sectario, como ser inmovilizado o como no-ser igualmente inmovilizado; que sea reconocida sin condición a las masas, de manera mitológica, la clara comprensión de la acción revolucionaria o que sea defendida la concepción según la cual la minoría «conciente» debe actuar *por* la masa «inconciente». Los dos casos extremos —citados aquí como ejemplos, pues sería rebasar ampliamente el marco de este trabajo tratar aun alusivamente de la tipología de las sectas— son semejantes entre sí y además semejantes a la conciencia burguesa en que el proceso histórico real es considerado allí separadamente de la evolución de la conciencia de la «masa». Si la secta actúa por la masa «inconciente», en su lugar y como su representante, hace fijarse en algo permanente la separación organizativa históricamente necesaria y, por consecuencia, dialéctica entre masa y partido. Si, en cambio, trata de absorberse integralmente en el movimiento espontáneo e instintivo de las masas, es preciso que ponga simplemente al mismo nivel la conciencia de clase del proletariado y los pensamientos y sentimientos momentáneos de las masas, y pierda toda medida que permita juzgar objetivamente la justeza de la acción. La secta es prisionera del dilema burgués: voluntarismo o fatalismo. Se sitúa en un punto de vista a partir del cual se hace imposible juzgar o bien las etapas objetivas, o bien las etapas subjetivas de la evolución histórica. Está obligada o bien a sobrestimar desmesuradamente, o bien a subestimar tam-

1 *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo.*

 bién desmesuradamente la organización. **Es preciso que trate aisladamente** el problema de la organización, separándolo de los problemas históricos y prácticos generales, de los problemas de estrategia y táctica.

Pues la medida y la señal de una relación justa entre partido y clase no pueden ser descubiertas sino en la conciencia de clase del proletariado. De un lado, la unidad objetiva real de la conciencia de clase constituye el fundamento del lazo dialéctico en la separación organizativa entre clase y partido. De otro lado, la falta de unidad, los diversos grados de aclaración y profundidad de esta conciencia de clase en los diversos individuos, grupos y capas del proletariado, acarrean la necesidad de la separación organizativa entre el partido y la clase. Bujarin tiene, pues, razón al subrayar[1] que con una clase interiormente unificada la constitución del partido sería algo superfluo. Resta solamente saber si a la autonomía organizativa del partido, a la separación de esta parte de la totalidad de la clase, corresponden diferencias objetivas de estratificación en la clase misma o bien si el partido no está separado de la clase sino a resultas de su evolución de conciencia a resultas del condicionamiento que sus miembros ejercen sobre el desarrollo de la conciencia y la presión que éste ejerce a su vez sobre este desarrollo. Sería naturalmente insensato no ver las estratificaciones objetivas en el seno del proletariado. Pero no hay que olvidar que esas estratificaciones no descansan en modo alguno en diferencias objetivas que tendrían alguna semejanza con las que determinan de manera económica objetiva la separación de las clases mismas. No pueden pasar por subespecies de esos principios de distinción. Cuando Bujarin subraya, por ejemplo, que «un campesino que acaba de entrar en la fábrica es algo muy distinto de un obrero que trabaja en la fábrica desde la infancia», hay aquí, es cierto, una diferencia de «ser», pero en otro nivel que la otra diferencia, igualmente mencionada por Bujarin, entre el obrero de la gran empresa moderna y el del pequeño taller. Pues, en el segundo caso, se trata de una posición objetivamente diferente en el proceso de producción, mientras que en el primer caso sólo cambia la situación individual en el proceso de producción (por típica que pueda ser esta situación). En ese caso, se trata, pues, de la rapidez con que el individuo (o la capa) es capaz de adaptarse, por su conciencia, a su nueva situación en el proceso de producción, del tiempo durante el cual los vestigios sicológicos de la antigua situación de clase que ha dejado actuarán como freno sobre la formación de su conciencia de clase. En el segundo caso, la cuestión que se plantea es la de saber si los intereses de clase, que resultan de manera económica objetiva de tales diferencias de situación en el interior del proletariado, son bastante fuertes para producir una diferenciación en el interior de los intereses de clase objetivos del conjunto de la clase. Se trata de saber aquí si hay que pensar

1 **«Klasse, Partei, Führer»** ***Die Internationale*****, Berlín, 1922, IV.**

la conciencia de clase objetiva, adjudicada[1], como diferenciada y estratificada, mientras que allí se trataba de saber qué destinos individuales —eventualmente típicos— tienen una acción de freno sobre esta conciencia de clase objetiva al imponerse.

Está claro que en el plano teórico sólo el segundo caso ofrece una importancia real. Pues, desde Bernstein, el oportunismo ha apuntado siempre, de un lado, a describir las estratificaciones económicas objetivas en el seno del proletariado como muy profundas, y de otro a subrayar la semejanza en la «situación vital» de las diversas capas particulares, proletarias, semiproletarias, pequeñoburguesas, etc., tan fuertemente, que *la unidad y la autonomía de la clase desaparecen en esa «diferenciación»*. (El programa de Goerlitz del partido socialdemócrata alemán es la última expresión, ya clara y hecha organizativa, de esa tendencia.) Desde luego, los bolcheviques serán los últimos en descuidar la existencia de tales diferenciaciones. Resta solamente saber qué *manera* de ser, qué función les corresponde en la totalidad del proceso histórico y social, en qué medida el reconocimiento de esas diferenciaciones conduce a plantear problemas y a tomar medidas (preferentemente) tácticas, o (preferentemente) organizativas. Esa problemática, a primera vista, parece no conducir sino a argucias conceptuales. Hay que comprender, sin embargo, que una asociación organizativa, en el sentido del partido comunista, presupone justamente la unidad de la conciencia y, por tanto, la unidad del ser social que está en su fundamento, mientras que una asociación táctica puede ser completamente posible y aun necesaria, si las circunstancias históricas provocan en diversas clases cuyo ser social es objetivamente diferente, movimientos que, aunque determinados por causas diversas, van, no obstante, temporalmente en la misma dirección desde el punto de vista de la revolución. Si, no obstante, el ser social objetivo es realmente diferente, esas mismas direcciones no pueden ser «necesarias» en el mismo sentido que si el fundamento de clase fuera el mismo. Dicho de otro modo, en el primer caso solamente la dirección idéntica es la necesidad social cuya intervención en la experiencia puede, es cierto, ser frenada por diversas circunstancias, pero debe a la larga imponerse en todo caso, mientras que en el segundo caso una simple combinación de circunstancias históricas diversas ha producido esa convergencia de las orientaciones. Son circunstancias favorables que hay que explotar tácticamente, pues si no se perderán quizá de manera irremediable. Evidentemente, la posibilidad misma de tal acuerdo entre el proletariado y las capas semiproletarias, etc., no es en modo alguno un azar. Pero el fundamento necesario de ello está en la *única* situación de clase del proletariado: como el proletariado no puede liberarse sino por el aniquilamiento de la sociedad de clases, está *obligado* a llevar a cabo su lucha liberadora también *para* todas las capas oprimidas y explotadas. Pero es más o menos un «azar», desde el punto de vista de esas capas de conciencia de clase oscura, que en las

[1] Acerca de ese concepto, cf. el ensayo «Conciencia de clase».

 luchas particulares se alineen al lado del proletariado o en el campo de sus adversarios. Esto depende mucho, como se ha mostrado anteriormente, de la táctica correcta del partido revolucionario del proletariado. En ese caso, por consiguiente, en que el ser social de las clases actuantes no es el mismo, en que su lazo no es mediatizado sino por la misión histórica mundial del proletariado, sólo el acuerdo *táctico*, siempre ocasional en el plano conceptual, aunque a menudo duradero en la práctica, acompañado de una rigurosa separación organizativa, puede ser en interés del desarrollo revolucionario. Pues el proceso según el cual las capas semiproletarias, etc., comprenden que su emancipación depende de la victoria del proletariado es tan largo y está sometido a tales oscilaciones, que un acuerdo más que táctico podría poner en peligro el destino de la revolución. Se comprende ahora por qué nuestra cuestión debía ser planteada tan aguda, ¿es que a las estratificaciones en el interior del proletariado mismo corresponde una gradación semejante (aun si es más débil) del ser social objetivo, de la situación de clase y, por consiguiente, de la conciencia de clase objetiva adjudicada? ¿O bien es que esas estratificaciones no se forman sino según la facilidad o dificultad con que esa verdadera conciencia de clase se impone en las capas, grupos e individuos particulares del proletariado? ¿Es que, por consiguiente, las gradaciones objetivas, indudablemente presentes, en la situación vital del proletariado, no determinan más que la *perspectiva* en que los intereses momentáneos, que aparecen sin duda como diversos, son considerados y que *los intereses mismos coinciden objetivamente*, no solamente en el plano de la historia mundial, sino de manera actual e inmediata, aunque no reconocible en todo momento por todo obrero? ¿O bien es que esos intereses mismos divergen a causa de una diferencia objetiva en el ser social?

Planteada así la cuestión, la respuesta no puede ya tener duda. Las palabras del *Manifiesto comunista*, que han sido repetidas casi textualmente en las tesis del II Congreso sobre «el papel del partido comunista en la revolución proletaria», sólo llegan a ser comprensibles y tener un sentido si la unidad del ser económico objetivo es afirmada por el proletariado: «El partido comunista no tiene intereses diferentes de los del conjunto de la clase obrera en su totalidad y se esfuerza, en todos los recodos de la lucha, por defender no los intereses de algunos grupos o de algunas profesiones, sino los de toda la clase obrera». Entonces esas estratificaciones en el proletariado, que llevan a los diversos partidos obreros y a la formación del partido comunista, no son estratificaciones económicas objetivas del proletariado, sino gradaciones en la marcha evolutiva de su conciencia de clase. No hay ya capas particulares de obreros predestinadas inmediatamente por su existencia económica a llegar a ser comunistas ni obrero individual comunista de nacimiento. Para todo obrero nacido en la sociedad capitalista y crecido bajo su influencia hay un camino más o menos cargado de experiencias que recorrer

para poder realizar en sí la conciencia correcta de su propia situación de clase.

La apuesta de la lucha del partido comunista es la conciencia de clase del proletariado. Su separación organizativa de la clase no significa, en ese caso, que quiere combatir *en el lugar* de la clase, *por* los intereses de la clase (como lo han hecho, por ejemplo, los blanquistas). Si lo hace a pesar de todo, lo que puede ocurrir en el curso de la revolución, no es primero en nombre de los fines objetivos de la lucha en cuestión (que de todas maneras no pueden, a la larga, ser alcanzados y salvaguardados sino por la clase misma), sino para hacer avanzar y acelerar el proceso de evolución de la conciencia de clase. Pues el proceso de la revolución es, en escala histórica, sinónimo del proceso de evolución de la conciencia de clase proletaria. La separación organizativa del partido comunista, con relación a las amplias masas de la clase misma, descansa en la heterogeneidad de la clase desde el punto de vista de la conciencia; al mismo tiempo está allí para hacer avanzar el proceso de unificación de esas estratificaciones al más alto nivel posible. La autonomía organizativa del partido comunista es necesaria para que el proletariado pueda advertir inmediatamente su propia conciencia de clase como figura histórica, para que, en todo acontecimiento de la vida cotidiana, aparezca claramente y de manera comprensible a todo obrero la postura que exige el interés del conjunto de la clase, para que toda la clase eleve a la conciencia su propia existencia como clase. Mientras que la forma de organización de las sectas separa artificialmente de la vida y la evolución de la clase la conciencia de clase «correcta» (tanto que ésta puede subsistir en tal aislamiento abstracto), la forma de organización de los oportunistas significa la nivelación de esas estratificaciones de la conciencia en el nivel más bajo o, en el mejor de los casos, en el nivel promedio. Es sabido que las acciones efectivas de la clase son cada vez más ampliamente determinadas por ese promedio. Como, sin embargo, ese promedio no es algo que se pueda determinar de manera estática y estadística, sino que él mismo es consecuencia del proceso revolucionario, es sabido igualmente que, al apoyarse la organización en ese promedio prexistente, está obligado a frenar su desarrollo y aun a rebajar su nivel. Al contrario, la clara elaboración de la más alta posibilidad *objetivamente* dada en un momento determinado y, por tanto, la autonomía organizativa de la vanguardia conciente son por sí mismas un medio para igualar la tensión entre esa posibilidad objetiva y el nivel de conciencia efectivo del promedio, en un sentido que haga avanzar la revolución.

La autonomía de la organización no tiene sentido y la hace recaer en el nivel de la secta, si esa autonomía no implica al mismo tiempo una continua consideración *táctica* del nivel de conciencia de las masas más amplias y más atrasadas. Aquí la función de la teoría correcta en cuanto al problema de la organización del partido comunista se hace visible. Debe representar la posibilidad objetiva más alta de acción proletaria. Ahora bien, una com-

 prensión teórica correcta de ello es condición indispensable. Una organización oportunista manifiesta una menor sensibilidad que la organización comunista a las consecuencias de una teoría falsa, porque es una unión más o menos floja de componentes heterogéneos con miras a acciones puramente ocasionales, porque sus acciones son más empujadas por los movimientos inconcientes e imposibles de frenar de las masas que dirigidas realmente por el partido, porque la cohesión organizativa de ese partido es, en su esencia, una jerarquía, mecanizada e inmovilizada en forma de división del trabajo, de dirigentes y funcionarios. (La aplicación falsa e ininterrumpida de teorías falsas debe en todo caso llevar a un derrumbe del partido, pero ésta es otra cuestión.) Es precisamente el carácter eminentemente práctico de la organización comunista, su esencia de partido de lucha, lo que supone, de una parte, la teoría correcta, puesto que de otro modo las consecuencias de una teoría falsa lo llevarían pronto al fracaso, y, de otra parte, esa forma de organización produce y reproduce la comprensión teórica correcta al intensificar concientemente, en el plano de la organización, la sensibilidad de la forma de organización a las consecuencias de una actitud teórica. La capacidad de acción y la capacidad de criticarse a sí misma, de corregirse a sí misma, de desarrollarse siempre teóricamente, se encuentran, pues, en una interacción indisoluble. Teóricamente también, el partido comunista no actúa en el lugar del proletariado. Si su conciencia de clase es, con relación al pensamiento y la acción del conjunto de la clase, algo fluido y sometido a un proceso, ello debe reflejarse en la figura organizativa de esta conciencia de clase, en el partido comunista, con la sola diferencia de que aquí un más alto nivel de conciencia se ha objetivado en el plano de la organización: frente a los altibajos más o menos caóticos de la evolución de esta conciencia en la clase misma, frente a la alternancia de explosiones, en las cuales se revela una madurez de la conciencia de clase que supera de lejos todas las previsiones teóricas, con estados a medias letárgicos de inmovilidad en que todo es soportado y la evolución no continúa sino subterráneamente, se levanta aquí la afirmación conciente de la relación entre el «objetivo final» y la acción presente, actual y necesaria.[1] El carácter del proceso, el carácter dialéctico de la conciencia de clase, llegan a ser, pues, en la teoría del partido, la dialéctica manejada concientemente.

Esta interacción dialéctica ininterrumpida entre teoría, partido y clase, esta orientación de la teoría hacia las necesidades, inmediatas de la clase no significan por ello disolución del partido en la masa del proletariado. Los debates sobre el frente único han revelado, en casi todos los adversarios de esta táctica, la falta de una concepción dialéctica, la falta de comprensión de la función real del partido en el proceso de evolución de la conciencia del proletariado. No hablo siquiera de esos malentendidos derivados

[1] Acerca de las relaciones entre objetivo final y acción del momento, cf. el ensayo «¿Qué es el marxismo ortodoxo?»

del hecho de que el frente único había sido pensado como la reunificación organizativa inmediata del proletariado. Pero el miedo de que el partido pierda su carácter comunista al acercarse demasiado a las consignas aparentemente «reformistas» y al firmar acuerdos tácticos de circunstancias con los oportunistas, muestra que la confianza en la teoría correcta, en el conocimiento de sí del proletariado como conocimiento de la situación objetiva en una etapa determinada del desarrollo histórico, en la inmanencia dialéctica del «objetivo final» a todo orden del día, discernido de manera revolucionaria correcta, no está todavía suficientemente arraigada en amplios círculos comunistas; muestra que todavía piensan a menudo en actuar, de manera sectaria, por el proletariado, en lugar de hacer avanzar con su acción el proceso real de evolución de su conciencia de clase. Pues esta adaptación de la táctica del partido comunista a los momentos, en la vida de la clase, en que precisamente la conciencia de clase correcta parece emerger, aunque quizá en forma falsa, no significa que haya el deseo de cumplir incondicionalmente la única voluntad momentánea de las masas. Al contrario, precisamente porque tiende a alcanzar el más alto punto de lo que es objetiva y revolucionariamente posible —y la voluntad momentánea de las masas es de ello a menudo el elemento más importante, el síntoma más importante—, está a veces obligado a tomar posición contra las masas, a mostrarles la vía correcta por la negación de su voluntad presente. Está obligado a tener en cuenta que lo que hay de correcto en su postura no llegará a ser comprensible a las masas sino después, tras experiencias numerosas y amargas.

Sin embargo, ni una ni otra de las posibilidades de colaboración con las masas deben ser generalizadas en un esquema táctico general. La evolución de la conciencia de clase proletaria (y por tanto la evolución de la revolución proletaria) y la del partido comunista son, es cierto, consideradas desde el ángulo de la historia mundial, como un solo y mismo proceso. Ambas se condicionan, pues, una a la otra de la manera más íntima en la práctica cotidiana; *su crecimiento concreto no aparece, sin embargo, como un solo y mismo proceso: no hay siquiera paralelismo directo.* Pues la forma en que ese proceso se desenvuelve, la forma en que ciertas modificaciones económicas objetivas son elaboradas en la conciencia del proletariado y, sobre todo, la forma que reviste, en el interior de esa evolución, la interacción del partido y la clase no pueden reducirse a «sistemas de leyes» esquematizados. El crecimiento del partido y su consolidación tanto exterior como interior no tienen lugar evidentemente en el espacio vacío de un aislamiento sectario, sino en el ambiente de la realidad histórica, en una interacción dialéctica ininterrumpida con la crisis económica objetiva y con las masas hechas revolucionarias por esa crisis. Puede ocurrir que el curso de la evolución dé al partido la posibilidad de llegar a la aclaración interna completa antes de las luchas decisivas, como, por ejemplo, en Rusia entre las dos revoluciones. Puede producirse también, como en algunos países de la Europa central y occidental, que la crisis haya hecho

 a grandes masas tan amplia y rápidamente revolucionarias, que llegan a ser comunistas, en parte en el plano de la organización misma, antes de haber podido adquirir en la lucha las condiciones internas de conciencia necesarias a esas organizaciones, de suerte que surgen partidos comunistas de masa que no podrán llegar a ser verdaderos partidos comunistas sino en el curso de las luchas. Esta tipología de la formación del partido puede ser subdividida todavía; puede parecer, en ciertos casos extremos, que el partido comunista ha nacido de la crisis económica, «según leyes orgánicas»; sin embargo, el paso decisivo, la asociación conciente, en un plano organizativo interno, de la vanguardia revolucionaria, dicho de otro modo, la formación real de un partido comunista real *es el acto conciente y libre de esa misma vanguardia conciente.* Nada ha cambiado en esa situación, para tomar dos casos extremos, si un partido relativamente pequeño e interiormente consolidado se despliega, en la interacción con amplias capas del proletariado, en un gran partido de masa, o si de un partido de masa nacido espontáneamente surge después de una crisis interior, un partido comunista de masa: es la superación de la crisis ideológica, la conquista de la conciencia de clase proletaria correcta. Desde ese punto de vista es también peligroso, para el desarrollo de la revolución, sobrestimar el carácter inevitable de ese proceso y creer que cualquier táctica podría hacer que toda una serie de acciones, sin hablar del curso mismo de la revolución, se superase a sí misma en una intensificación obligatoria para alcanzar fines más lejanos; sería funesto creer que la mejor acción del partido comunista más grande y mejor organizado podría hacer más que llevar de manera correcta en la lucha al proletariado hacia un fin al cual apunta él mismo, aunque no completamente conciente. Cierto que sería falso igualmente interpretar aquí el concepto de proletariado de una manera simplemente estática y estadística: «el concepto de masa se modifica justamente en el curso de la lucha», dice Lenin. El partido comunista es —en interés de la revolución— una *figura autónoma* de la conciencia de clase proletaria. Se trata de comprenderlo de manera teórica correcta en esta doble relación dialéctica: a la vez como *figura* de esa conciencia y como figura *de esa conciencia,* dicho de otro modo a la vez en su autonomía y en su coordinación.

V

Esta separación exacta, aunque siempre cambiante y adaptada a las circunstancias, entre acuerdo táctico y acuerdo organizativo en las relaciones del partido con la clase, adopta, como problema interno del partido, la forma de la unidad entre las cuestiones de táctica y organización. Para esta vida interna del partido, to-

davía más que para las cuestiones tratadas anteriormente, no
tenemos a nuestra disposición más que las experiencias del partido ruso, como etapas reales y concientes en la vía de la organización comunista. Lo mismo que los partidos no rusos han manifestado en muchos aspectos, en la época de sus «enfermedades infantiles», una inclinación por una concepción sectaria del partido, se inclinan más tarde a descuidar en muchos aspectos, al lado de la influencia propagandista y organizativa del partido sobre las masas, al lado de su vida vuelta hacia «el exterior», su vida «interior». Es ésta también, desde luego, una «enfermedad infantil», determinada en parte por la formación rápida de grandes partidos de masa, por la serie casi ininterrumpida de decisiones y acciones importantes y por la necesidad de los partidos de vivir vueltos «hacia el exterior». Pero comprender el encadenamiento causal que ha llevado a una falta no es en modo alguno acomodarse a ella. Lo es tanto menos cuanto que precisamente la manera correcta de actuar «hacia el exterior» muestra de la forma más impresionante cuán absurdo es distinguir entre táctica y organización en la vida interior del partido y cómo esta unidad interior reacciona sobre el lazo íntimo de la vida vuelta «hacia el interior» con la vida dirigida «hacia el exterior» (aun si provisionalmente esta separación parece casi insuperable en la experiencia para todo partido comunista, pues es la herencia del medio en que se ha formado). Es necesario, pues, que todos tengan conciencia, en la práctica cotidiana inmediata, del hecho de que la centralización organizativa del partido (con todos los problemas de disciplina que de ello resultan y que no constituyen de ello sino la otra cara) y la capacidad de iniciativa táctica son conceptos que se condicionan mutuamente. La posibilidad de una táctica, contemplada por el partido, de desplegarse en las masas presupone su despliegue en el interior del partido. No es necesario solamente, en el sentido mecánico de la disciplina, que los elementos particulares del partido se hallen sólidamente en manos de la central y actúen hacia el exterior como los miembros reales de una voluntad de conjunto, sino que es preciso que el partido llegue a ser una formación tan unificada, que todo movimiento en dirección de la lucha se traduzca allí en un reagrupamiento de todas las fuerzas, que todo cambio de posición repercuta en los miembros individuales del partido, que, por tanto, la sensibilidad de la organización a los cambios de orientación, a la elevación de la actividad combativa, a los movimientos de retirada, etc., sea elevada al punto extremo. No es ya necesario, esperémoslo, explicar que esto no implica una «obediencia de maniquíes». Pues está claro que tal sensibilidad de la organización, precisamente, descubre pronto, en el curso de la aplicación práctica, lo que hay de falso en las consignas particulares, que es ella justamente la que promueve más la posibilidad de una autocrítica sana y acrecienta la capacidad de acción.[1] Es sabido que la cohesión organizativa só-

1 **«Se puede aplicar a la política y a los partidos, con las oportunas modificaciones, lo que se refiere a personas particulares. No es inteligente el que**

 lida del partido no le da solamente la capacidad objetiva de actuar, sino que al mismo tiempo crea la atmósfera interna del partido que hace posible una intervención enérgica en los acontecimientos, un aprovechamiento de las oportunidades ofrecidas por éstos. Así, una centralización realmente completa de todas las fuerzas del partido debe necesariamente, ya en virtud de su dinámica interna, hacer avanzar el partido por el camino de la actividad y la iniciativa. En cambio, el sentimiento de una consolidación organizativa insuficiente tiene necesariamente una acción paralizadora e inhibitoria sobre las resoluciones tácticas y aun sobre la posición teórica fundamental del partido. (Piénsese, por ejemplo, en el partido comunista alemán en la época del *putsch* de Kapp.)

«Para un partido comunista —dicen las tesis sobre la organización del III Congreso— no hay ninguna época en que la organización del partido podría no ser políticamente activa.» Esta permanencia táctica y organizativa no solamente para la combatividad revolucionaria, sino para la actividad revolucionaria misma, no puede ser correctamente entendida sino por una comprensión de la unidad entre táctica y organización. Pues si la táctica es separada de la organización, si no se advierte en ambas el mismo proceso de desarrollo de la conciencia de clase proletaria, es inevitable que el concepto de táctica caiga en el dilema del oportunismo o el terrorismo, que la «acción» significa o bien el acto aislado de la «minoría conciente» para apoderarse del poder, o bien algo adaptado simplemente a los deseos momentáneos de las masas, algo «reformista», mientras que a la organización corresponde simplemente el papel técnico de «preparación» de la acción. (Las concepciones de Serrati y sus partidarios, igual que las de Paul Levi, están en ese nivel.) La permanencia de la situación revolucionaria no significa, sin embargo, que la toma del poder por el proletariado sería posible en todo momento. Significa solamente que, a consecuencia de la situación objetiva de conjunto de la economía, una tendencia que puede ser orientada revolucionariamente y explotada en el proletariado para hacer progresar su conciencia de clase es inherente a todo cambio de esta situación, a todo movimiento provocado en las masas por ese cambio. Ahora bien, en ese contexto, la progresión interna de la figura autónoma de esta conciencia de clase, es decir, del partido comunista, es un factor de primera fila. El carácter revolucionario de la situación se expresa, en primer lugar y de la manera más impresionante, en la estabilidad continuamente decreciente del equilibrio entre las fuerzas y las potencias sociales en las cuales descansa el funcionamiento de la sociedad burguesa. La conciencia de clase proletaria no puede, pues, llegar a ser autónoma y tomar forma de una manera que tenga sentido para el proletariado salvo si esa forma *encarna* efectivamente en todo momento,

no comete ninguna falta; tales hombres no existen ni pueden existir. Inteligente es el que no comete faltas particularmente importantes y se aplica a corregirlas pronto y fácilmente.» Lenin, *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo.*

para el proletariado, el sentido revolucionario de ese momento preciso. En consecuencia, en una situación objetivamente revolucionaria, la justeza del marxismo revolucionario significa mucho más que la justeza simplemente «general» de una teoría. Precisamente porque ha llegado a ser completamente actual, completamente práctica, la teoría debe llegar a ser una guía para toda etapa particular de las acciones cotidianas. Esto no es posible, sin embargo, salvo si la teoría se desembaraza completamente de su carácter puramente teórico, si se hace puramente dialéctica, es decir, si supera prácticamente toda oposición entre lo universal y lo particular, entre la ley y el caso aislado que le es «subsumido»; luego, entre la ley y su aplicación, y al mismo tiempo toda oposición entre teoría y práctica. Mientras la táctica y la organización de los oportunistas, que descansan en el abandono del método dialéctico, satisfacen al «realismo político», a las exigencias del día, al renunciar a la firmeza de los fundamentos teóricos, pero son víctimas, precisamente en su práctica cotidiana, del esquematismo esclerótico de sus formas de organización cosificadas y de su rutina táctica, es necesario que el partido comunista mantenga viva en él y conserve justamente esta tensión dialéctica de la adhesión al «objetivo final» en la adaptación más exacta a las exigencias concretas de la hora. Para todo individuo esto presupondría una «genialidad» con la cual el realismo político revolucionario no puede contar nunca. Pero no es forzado en modo alguno a ello, puesto que la elaboración conciente del principio de organización comunista es la vía para realizar en la vanguardia revolucionaria el proceso de educación en esa dirección, en la dirección de la dialéctica práctica. Pues esa unidad de la táctica y la organización, la necesidad de trasponer inmediatamente al plano de la organización toda aplicación, toda acción táctica, es el principio corrective, concientemente empleado, contra toda esclerosis dogmática a que está expuesta incesantemente toda teoría, aplicada por hombres que han crecido en el capitalismo con una conciencia cosificada. El peligro es tanto más grande cuanto que ese mismo medio capitalista, que produce esa esquematización de la conciencia, reviste siempre nuevas formas en su estado actual de crisis, se halla cada vez más fuera del alcance de una interpretación esquemática. Lo que es justo hoy puede, pues, ser falso mañana. Lo que es saludable hasta una cierta intensidad puede ser funesto un poco por encima o por debajo. «Basta —dice Lenin— rebasar un poco ciertas formas del dogmatismo comunista, aparentemente en la misma dirección, para que la verdad se trasforme en error.»[1]

Pues la lucha contra los efectos de la conciencia cosificada constituye por sí misma un proceso de largo aliento, que exige luchas encarnizadas, en las cuales no hay que detenerse ni en una forma determinada de tales efectos ni en los contenidos de fenómenos determinados. Ahora bien, la dominación de la conciencia cosificada sobre los hombres que viven actualmente actúa justa-

[1] *Ibid.*

 mente en tales direcciones. La cosificación es superada en un punto, pero en el acto surge el peligro de que el nivel de conciencia de esa superación se inmovilice en una nueva forma, igualmente cosificada. Se trata, para los obreros que viven en el capitalismo, de superar la ilusión según la cual las formas económicas y jurídicas de la sociedad burguesa constituyen el medio «eterno», «razonable», «natural», del hombre; se trata, pues, de destruir el respeto excesivo que sienten ante el medio social habitual; el «orgullo comunista», como Lenin lo ha llamado, que nace así, puede, después de la toma del poder, después del derrumbe de la burguesía en la lucha de clases abierta, llegar a ser tan peligroso como lo era antes la pusilanimidad menchevique ante la burguesía. Justamente porque, en oposición completa con las teorías oportunistas, el materialismo histórico de los comunistas, correctamente concebido, parte del hecho de que la evolución social produce continuamente *lo nuevo*, en el sentido cualitativo,[1] toda organización comunista debe tener como postura reforzar su propia sensibilidad respecto de toda nueva forma de aparición, su capacidad para *aprender* de todos los momentos de la evolución. Debe impedir que las armas con que ayer fue ganada una victoria, se tornen hoy, al esclerosarse, en un obstáculo para las luchas ulteriores. «Tenemos que aprender de los comerciantes», dice Lenin en su discurso citado antes sobre las tareas de los comunistas en la nueva política económica.
Flexibilidad, capacidad de trasformación y adaptación de la táctica y organización severa no son, pues, sino los dos aspectos de una sola y misma cosa. Ese sentido más profundo de la forma de organización comunista es, sin embargo, raramente comprendido en todo su alcance, aun en los medios comunistas. Y, sin embargo, de su aplicación correcta depende no solamente la posibilidad de una acción correcta, sino también la capacidad de desarrollo interno del partido comunista. Lenin insiste con tenacidad sobre el rechazo de todo utopismo en lo que concierne al material humano con que la revolución debe ser hecha y llevada a la victoria: ese material se compone necesariamente de hombres que han sido educados en la sociedad capitalista y corrompidos por ella. Sin embargo, el rechazo de esperanzas o ilusiones utópicas no significa en modo alguno que se pueda permanecer con fatalismo en el reconocimiento de este estado de hecho. Es preciso solamente, puesto que esperar una trasformación interna de los hombres sería

[1] Los debates sobre la acumulación se mueven ya en torno a ese punto y aún más claramente las discusiones sobre la guerra y el imperialismo, Cf. Zinoviev contra Kautsky: *Contra la corriente*. Esto es particularmente claro en el discurso de Lenin sobre el capitalismo de estado en el XI Congreso del PCR: «Un capitalismo estatal del género del que tenemos entre nosotros no es analizado por ninguna teoría ni por ningún texto, por la simple razón de que todas las representaciones habituales ligadas a esas palabras son adaptadas al gobierno burgués y al orden social capitalista. Nosotros poseemos, al contrario, un orden social que ha salido de los raíles del capitalismo y no ha entrado todavía en nuevos raíles, pues este estado no está dirigido por la burguesía, sino por el proletariado. Y de nosotros, del partido comunista y de la clase obrera, depende la forma que adoptará este capitalismo estatal.»

una ilusión utópica en tanto dure el capitalismo, buscar y encontrar *disposiciones y garantías organizativas* que sean propias para contrarrestar las consecuencias corruptoras de esta situación, para corregir en el acto su aparición inevitable y eliminar las excrecencias así surgidas. El dogmatismo teórico no es sino un caso especial de esos fenómenos de esclerosis a los cuales todo hombre y toda organización están expuestos continuamente en el medio capitalista. La cosificación capitalista de la conciencia[1] provoca a la vez una superindividualización y una cosificación mecanicista de los hombres. La división del trabajo, no descansando en los caracteres humanos propios, inmoviliza a los hombres, de una parte, en su actividad, los convierte en autómatas de sus ocupaciones, en rutinarios. De otra parte, exaspera al mismo tiempo su conciencia individual, que, a consecuencia de la imposibilidad de encontrar en la actividad misma la satisfacción y la expresión vital de la personalidad, ha llegado a ser vacía y abstracta, la arrastra a un egoísmo brutal, codicioso y ávido de honores. Esas tendencias deben continuar necesariamente actuando en el partido comunista también, que jamás ha pretendido metamorfosear interiormente, por un milagro, a los hombres que lo forman. Tanto más cuanto que la necesidad de las acciones consecuentes impone a todo partido comunista, igualmente, una división del trabajo efectiva y avanzada que encierra en ella necesariamente peligros de esclerosis, burocratización, corrupción, etc.

La vida interior del partido es un combate incesante contra esa herencia capitalista. El medio de lucha decisivo, en el plano de la organización, no puede ser sino obligar a los miembros del partido a tomar parte en la actividad del partido *con el conjunto de su personalidad*. Sólo si la función en el partido no es un empleo aun cuando éste sea ejercido con toda probidad y devoción, pero siendo de todos modos únicamente un empleo, si la actividad de todos los miembros se refiere de todas las formas posibles al trabajo del partido y si, además, en la medida de las posibilidades efectivas, hay permutas en esa actividad, los miembros del partido llegan con toda su personalidad a una relación viva con la totalidad de la vida del partido y con la revolución, y dejan de ser simples especialistas necesariamente sometidos al peligro de la esclerosis interior.[2] Se ve aquí de nuevo la unidad indisoluble de la táctica y la organización. Toda jerarquía de funcionarios en el partido, absolutamente inevitable en el estado de lucha, debe descansar en la adaptación de un tipo determinado de talentos a las exigencias efectivas de una fase determinada de la lucha. El desarrollo de la revolución supera esta fase, y un simple cambio de la táctica y aun de las formas de la organización (por ejemplo,

[1] Cf. el ensayo «La cosificación y la conciencia del proletariado».

[2] Hay que leer sobre esto el interesante pasaje sobre la prensa del partido en las tesis del III Congreso, sobre la organización. En el punto 48 esta exigencia es formulada muy claramente. Pero la técnica de la organización, por ejemplo, las relaciones del grupo parlamentario con el comité central, la alternancia del trabajo legal y el trabajo ilegal, etc., está construida sobre ese principio.

 el tránsito de la ilegalidad a la legalidad) serían completamente insuficientes para operar una trasformación *real* con miras a la acción, en lo adelante, correcta. Es necesario que al mismo tiempo se produzca una trasformación de la jerarquía de funcionarios en el partido; la elección de las personas debe estar adaptada exactamente a la nueva forma de lucha.[1] Esto, evidentemente, no se realiza sin «error» ni crisis. El partido comunista sería una isla bienaventurada, fantástica y utópica en el océano del capitalismo, si su desarrollo no estuviera constantemente expuesto a esos peligros. Lo que hay de decisivamente nuevo en su organización es solamente que lucha contra ese peligro interno en una forma conciente y cada vez más conciente.

Si cada miembro del partido se absorbe de tal manera, con toda su personalidad, con toda su existencia, en la vida del partido, es el mismo principio de la centralización y la disciplina lo que debe velar por la interacción viva entre la voluntad de los miembros y la de la dirección del partido, por la expresión de la voluntad y los anhelos, las iniciativas y la crítica de los miembros frente a la dirección. Porque, justamente, toda resolución del partido debe traducirse en las acciones del conjunto de los miembros del partido, porque de toda consigna deben resultar actos de los miembros individuales en los cuales éstos comprometen toda su existencia física y moral, no son solamente puestos en la situación, sino propiamente obligados a intervenir en el acto con su crítica, a hacer valer inmediatamente sus experiencias, sus reservas, etc. Si el partido está constituido por una simple jerarquía de funcionarios aislada de la masa de los miembros ordinarios y frente a las acciones de la cual no les corresponde en la vida diaria sino un papel de espectadores, si la actividad del partido como conjunto no es sino ocasional, ello suscita en los miembros, respecto de las acciones cotidianas del partido, una cierta *indiferencia* en que se mezclan la confianza ciega y la apatía. Su crítica puede, en el mejor de los casos, ser una crítica posterior (en los congresos, etc.) que ejerce raramente una influencia determinante sobre la orientación real de las actividades en el futuro. Al contrario, la participación activa de todos los miembros en la vida cotidiana del partido, la necesidad de empeñarse con toda su personalidad en toda acción del partido, es el único medio de forzar a la dirección del partido a hacer sus resoluciones realmente comprensibles para los miembros, a convencerlos de la justeza de aquéllas, puesto que de otro modo no podrían ejecutarlas correctamente. (Cuanto más organizado es el partido, más importantes son las funciones de cada miembro —por ejemplo, como miembro de una fracción sindical— y mayor es esta necesidad.) Por otra parte, esas discusiones deben acarrear, ya antes de la acción pero también durante la acción, justamente esa interacción viva entre la voluntad del conjunto del partido y la de la central; deben

[1] **Cf. el discurso de Lenin en la sesión de la fracción comunista del Congreso Metalúrgico de Rusia, 6-3-1922, igual que al XI Congreso del PCR, sobre las consecuencias de la nueva política económica para la organización del partido.**

influir el tránsito efectivo de la resolución a la acción, modificándola, corrigiéndola, etc. (Aquí también esa interacción es tanto mayor cuanto más avanzada es la forma de la centralización y la disciplina.) Cuanto más profundamente se imponen esas tendencias, más tiende a desaparecer la abrupta y sin transición oposición, heredada de la estructura de los partidos burgueses, entre el jefe y las masas, y el cambio en la jerarquía de los funcionarios contribuye a ello aún más. La crítica posterior, provisionalmente todavía inevitable, se trasforma cada vez más en un intercambio de experiencias *concretas y generales*, tácticas y organizativas, que entonces se vuelven cada vez más hacia el futuro. La libertad es sin duda, como lo ha reconocido ya la filosofía clásica alemana, algo práctico, una actividad. Y sólo llegando a ser para cada uno de sus miembros un mundo de la actividad, el partido comunista puede superar realmente el papel de espectador del hombre burgués frente a la necesidad de un futuro incomprendido, así como su forma ideológica, la libertad formal de la democracia burguesa. La separación de los derechos y los deberes sólo es posible si hay separación entre los jefes activos y la masa pasiva, si los dirigentes actúan en el lugar de la masa y *por* ellas, si por tanto, las masas tienen una actitud contemplativa y fatalista. La verdadera democracia, la supresión de la separación entre derechos y deberes, no es, sin embargo, una libertad formal: es una *actividad* íntimamente solidaria y coherente de los miembros de una voluntad de conjunto.

El problema de la «depuración» del partido, tan denigrada y calumniada, no es sino el aspecto negativo del mismo problema. Sobre ese punto, como sobre todas las cuestiones, ha sido necesario recorrer el camino que va de la utopía a la realidad. Así, por ejemplo, la exigencia formulada en las 21 condiciones del II Congreso, según la cual todo partido legal deberá proceder de tiempo en tiempo a tales depuraciones, se ha revelado como una exigencia utópica incompatible con la fase de desarrollo de los partidos de masas en formación en la Europa occidental. (El III Congreso, por otra parte, se ha expresado con mayores reservas sobre esta cuestión.) No era, pese a todo, un «error» plantear esta condición. Pues la misma caracteriza neta y claramente la *dirección* que debe tomar la evolución interna del partido comunista, aun si las circunstancias históricas deben determinar la *forma* en que ese principio será aplicado. Precisamente porque el problema de la organización es el problema intelectual más profundo del desarrollo revolucionario, era absolutamente necesario llevar tales problemas a la conciencia de la vanguardia revolucionaria, aun si momentáneamente no hay realización práctica posible. La evolución del partido ruso muestra, sin embargo, de manera grandiosa, la significación práctica de esta cuestión; no solamente —como ello resulta de nuevo de la unidad indisoluble de la táctica y la organización— para la vida interna del partido mismo, sino también para las relaciones con las grandes masas de todos los trabajadores. La depuración del partido se ha hecho en Rusia de maneras muy diversas según las diversas etapas

 de la evolución. Durante la última, que ha sido operada en el otoño del año pasado, se ha introducido a menudo el principio en extremo interesante y significativo de una utilización de las experiencias y juicios de los obreros y campesinos sin partido: esas masas han sido asociadas al trabajo de depuración del partido. No es que el partido acepte ahora ciegamente todo juicio de esas masas, sino que sus sugerencias y rechazos han sido ampliamente tomados en consideración para eliminar a los elementos corrompidos, burocratizados, extraños a las masas, poco seguros desde el punto de vista revolucionario.[1]

Este asunto interno y muy íntimo del partido muestra así, en una etapa avanzada del partido comunista, el lazo interno y muy íntimo entre partido y clase. Muestra cómo la separación organizativa entre la vanguardia conciente y las grandes masas no es sino un momento en el proceso unitario, pero dialéctico, de la evolución de toda la clase, de la evolución de su conciencia. Muestra al mismo tiempo que cuanto más clara y enérgicamente mediatiza ese proceso las necesidades del momento por su significación histórica, más clara y enérgicamente también engloba al miembro individual del partido en su actividad como individuo, le permite desarrollarse y lo juzga. Lo mismo que el partido, en tanto que totalidad, supera las distinciones cosificadas de naciones, profesiones, etc., y las formas de aparición de la vida (economía y política) pór su acción dirigida hacia la unidad y la cohesión revolucionarias, igual y precisamente por su organización severa, por la disciplina de hierro que de ello resulta y por su exigencia de empeño de toda la personalidad, desgarra para su miembro individual las envolturas cosificadas que, en la sociedad capitalista, omnubilan la conciencia del individuo. Es un proceso de largo aliento y nosotros no estamos sino en el comienzo; esto no puede ni debe impedirnos esforzarnos en reconocer, con la claridad hoy posible, el *principio* que aparece aquí, el acercamiento al «reino de la libertad» como exigencia para el obrero que tiene una conciencia de clase. Precisamente, porque la formación del partido comunista no puede ser sino la obra concientemente realizada por obreros que tienen una conciencia de clase, todo paso en la dirección de un conocimiento justo es al mismo tiempo un paso hacia la realización de ese reino.

Setiembre de 1922.

1 Cf. el artículo de Lenin en *Pravda* del 21-9-1921. Esas medidas organizativas son al mismo tiempo una excelente medida táctica para acrecentar la autoridad del partido comunista, para consolidar sus relaciones con las masas trabajadoras, como resalta claramente sin más amplias explicaciones.

ÍNDICE

	Pág.
Prefacio de Georg Lukács	7
¿Qué es el marxismo ortodoxo?	35
Rosa Luxemburgo, marxista	59
Conciencia de clase	76
La cosificación y la conciencia de clase del proletariado	110
I. El fenómeno de la cosificación	110
II. Las antinomias del pensamiento burgués	136
III. El punto de vista del proletariado	174
El cambio de función del materialismo histórico	231
Legalidad e ilegalidad	260
Consideraciones críticas acerca de la crítica de la revolución rusa de Rosa Luxemburgo	273
Consideraciones metodológicas acerca de la cuestión de la organización	293

Impreso en la
UNIDAD PRODUCTORA 08

«Mario Reguera Gómez».
Benjumeda No. 407.
Instituto del Libro.
29 de noviembre de 19[illegible]0.
La Habana, Cuba.
Edición de 5 000 ejemplares.